





الجزء الخامس من

کتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع جاشيتين جليلتين عليه احدهما لمبد الحكيم السيالسكري واثانية
للمولى حسن جلي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تبيينه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم التتال كوفي ودونها حاشية حسن جابي مفعولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انظر دونهما فانه في الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عن أبي بصير عن محمد بن الحسين بن الحسن بن علي بن فضال عن

(الطبعة الأولى 1967م على نفقة)

الحاج محمد أفندي مسامني المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

منطبقا للبيانات الواردة في الجداول

« اصحاب محمد اسحاق »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي أعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احترازاً بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) بدني الاشاعرة (تنقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرأ أو موجوداً أو ذاتاً) أو شيئاً وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد (ومنزوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على

(عبد الحكيم)

[قوله التي هي أعم الخ] ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الأعم قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الإخص كما فيها نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها
[قوله وقد يؤخذ] في تعريفها كما سيجيء في قولهم العرض ما كان صفة لغيره تأييد لكون الصفة أعم
[قوله الصفة الثبوتية] أي ما لا يكون السلب معتبراً في مفهومه
(قوله نفسية) أي ملبوسة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج
[قوله تدل على الذات] دلالة الأثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات ما يقابل المعنى أي ما يكون قائماً بنفسه
(قوله دون معنى زائد الخ) أي لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وإن كان مغايراً له في المفهوم فلا يتوهم أنه كيف لا يكون دالاً على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر أن الصفات السلبية لا تكون نفسية لأنه يستلزم أن يكون الذات عين السلب في الخارج
[قوله ما لا يحتاج وصف الذات] أي توصيف الذات به الى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيّاً في انترائهما منه ووصفه بها وبهذا المعنى أيضاً لا يجوز أن يكون السلب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة إليه
[قوله تدل على معنى زائد على الذات] أي تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج

ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلاً لتغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفى الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال مساوهم الا كثرون (وقال بعض) من أصحابنا كالفاضل وآتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية) ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات (مع بقائها كالمثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرًا وذاً وشيئاً ومتعيزاً وحادثاً وقابلاً للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاؤها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوها والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال من أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام) أى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية) فقال الجبائي

ولا شك أن السلوب لا يدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه
[قوله بناء على الحال] فانه صفة قائمة بوجود فتكون دالة على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها منها كالجوهرية واللونية والسوادية
(قوله ما لا يصح توهم النسخ) أى لا يكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقة للواقع ولذا لم يقل ما لا يتوهم فان التوهم ممكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر
(قوله ولا يمكن تصور انتفاؤها الخ) أى تصورها مطابقة للواقع فلا ينافى ما قرر من أنه يمكن تصور انتفكاك اللازم عن المزموم وان كان المتصور محالاً بخلاف الذاتي فان التصور فيه كالتصور محال
(قوله الى أقسام أربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية اما أن تكون أخمس صفات النفس وهي الصفة النفسية أولاً فهي اما أن تكون معللة بمعنى زائد على الذات فهي المعللة أولاً تكون معللة كالعلم والقدرة منا والعلانية والقادرية لا واجب تعالى فعلى هذا يحقق الوسطة بين النفسية والمعنوية والثاني الصفة اما أن تكون حاملة بتأثير الفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت مطلية بمعنى زائد أولاً والصفات النفسية خارجة عن القسمين

[قوله بناء على الحال] وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما سر
(قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرشد الوحدة والكثرة فليحظر فيه

وانباعه منهم (هي أخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين التماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسرادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحد متعددة ككون السواد سواداً ولونا وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فإنه لازم لذاته (واتفقوا) وفي نسخة المصنف وأثبتوا (أنها) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

(قوله وهي التي الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي إشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لخراج شيء فان أخص وصف الشيء لا يكون الا ما يكون مأخوذاً من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فإنه أعم منه صدقاً والمأخوذ من الفصل القريب منه أعم مفهوماً وإن كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية

(قوله ولم يجوزوا الخ) لا امتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان

(قوله ولم يجعلوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها

(قوله الصفة اللازمة) وعلى هذا لإواسطة بين الذاتية والمعنوية

(قوله أخص وصف النفس الخ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا أنها أخص من جميع أوصاف النفس لنحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوى نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليقها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو هاشم ثم الاجتناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتماثل بالاحوال فقط على ما سيجي في الاهليات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلاً أم لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول بتعليق الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

(قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم) فان قلت العالمية والقادية ونحوها من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بها المعدوم مع أنهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عندهم ايها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عد الرأزي جهالة بينة كما سبق في حاشية المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمعدوم) بمعنى أنها تكون ثابتة لشيء في حالتي وجوده وعدمه ه القسم (الثاني) الصفة
 المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) يعني زائداً على ذلك، الموصوف ككون الواحد
 منا عالماً قادراً (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة للثبوت
 لموصوفها ه القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست)
 هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية إذ لا تثبت حال العدم) مع أن المعدوم الممكن عندهم
 متصف بكونه نفسياً (ولا) صفة (معنوية لأنها لا تمال بصفة) القسم (الرابع) الصفة
 (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الابد وجوده
 (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى أقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها
 لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالجلول في الحال والتضاد
 للاعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح الفبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها
 عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي
 اما (تابعة للإرادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتمظيماً أو اهانة فإن

(قوله بمعنى أنها الح) لا يعني أنها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقاً كما يتبادر الى الفهم
 (قوله منا الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فإنها غير معللة بمعنى زائد على الذات عندهم

لتقييم الصفات

(قوله مع أن المعدوم الح) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لأنه إذا لم يكن
 ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لأنها ثابتة حالتي الوجود والعدم
 (قوله وهي التي لا تحقق الح) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث
 (قوله ولا يتصف الخ) احتراز عن الوجود
 (قوله ولا تأثير الخ) أي أصالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه إلا أن
 يعتبر قيد آخر يخرج به أو يكتفي بالامتناع بالحديثيات
 (قوله ولا صفة معنوية لأنها لا تعمل الح) هذا التعليق يدل على أنه أراد أن الحدوث ليس صفة
 معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر أنه على التفسير الثاني منهما إذ أظهر أن المراد بالصفة
 الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك
 (قوله وكالجلول في الحال والتضاد للاعراض) لا يصح إلا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول
 في الزمان على ما سيأتي إلا عند بعض المعزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هنالك قصد و ارادة و ككون الامر امرا فان قول القائل افضل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد انفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مختصا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالتبيين فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

المصدر الاول في انجائه الكلية

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فهو وجود قائم بمتعين) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتعين وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالخير هو الاختصاص بالناعت أو التسمية في التعيين والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله و ككون الامر امرا) أي كون الصيغة المخصوصة طلبا للفعل استملاء
(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لا يتصف علم الباري بشئ من الضرورة والكسب
(قوله ما كان مقدورا الخ) وارادنا مقدورة مختصة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بيل يتبع اعتقاد النفع بالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الاراعات
(قوله كما ستعرفه) في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد و ارادة) قيل عدم القصد ممنوع قابته عدم الشعور به
(قوله بشرط كون الفاعل عالما به) والا فجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه
(قوله ما كان مقدورا مختصا للمريد) فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا أصلا والا احتاج حصوله فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا ينهائى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بالليل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومختصة كما سيجي في بحث الارادة

المرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان المرض من اقسام الموجود ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما تعريفه) عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) أى المرض (ثابت في المدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال المدم بل اذا وجد المرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أى فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينمكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضا لافى محل

(قوله وهو منقوض الخ) الا أن يخص كلمة ما بالوجود

(قوله بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على أن المرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والا فخرجة بقيد الغيرية [قوله ولا يقوم الخ] بناء على قولهم بان الثابت في المدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من خراس الوجود الا عند بعضهم قائم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

[قوله أى فناء الجوهر] فسر به فناء الجوهر اذ المرض لا يبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيجيء في المقصد الثالث من المرصد الثاني من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالأعدام أيضاً فاما ان يحال على المقايضة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست بغير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

(قوله فما لو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظاهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني

كاتب المذيل) الملاف (للكلام) فانه قال ان بعض أنواع كلام الله لا في محل و بعض البصريين القائلين بأرادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة خادئين مما يلقت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء) فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[قوله والامتناع الخ] دفع لما يتوهم من أن خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض عليها بمعنى أن عدم الاطلاق تأدياً لا يوجب عدم دخولها فيه

(قوله فاهية اذا وجدت الخ) اعلم انه قسم الوجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي أو الى الوجود الخارجي قالوا المراد ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع أي لانه في الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أو لا فالتعريف شامل لما ثم انها اعراض أيضاً لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهر أو عرضاً بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت كذا قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده وان لم يشرط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخبالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لا شك في جوهرية انما الشك في وجوده أقول هذا مخالف لتصريحهم بأن المقسم الممكن الموجود اذا لا يمكن ان يراد به ما من شأنه ان يوجد في الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود للممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع أو يكون موجوداً في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسود المعدوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الوجود لا في موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجله ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى والى أن المعتبر في الجوهرية

[قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو المذيل الملاف وأصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار (قوله و بعض البصريين) منهم أبو المذيل الملاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق هنا يأباه

(قوله فاهية اذا وجدت الخ) ان أبقى على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمى وان قدر المضاف أى ذو ماهية يلزم ان لا تكون الجواهر الكلية جواهر الا أن يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو جزئياً كان أو كلياً أو يختار الثاني ويكتفى في النسبة بدو بالمغايرة الاعتبارية

أى فى محل مقوم) لماحل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) أى نولنا وجد كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكل فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان أو الزمان ومثل كون الشئ فى الصفة أو

كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل أى انه ماهية اذا قست الى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة فى الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فهى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض وهذا هو المنصوص فى الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض امراضاً فصور الجواهر كيف تكون امراضاً فن الجواهر لذاته جوهر فاهيته لا تكون فى موضوع البتة وماهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجى فتقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة ل ماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده فى الاعيان ان تكون لافى موضوع وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث انه جوهر أى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل أو لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرأ وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فتقول اما منعنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهرأ حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ماؤها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً انشبه كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض وان معنى الموجود فى موضوع و ماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف فى اعتبار الوجود بالفعل فى تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها فى العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح

(قوله مقوم لماحل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهيولى فانها موجودة فى محل مقوم بماحل فيه ولا يدخله الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة فى محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للاعراض الحالة فيها [قوله ومثل كون الشئ فى الصفة] أى كونه فى حال من أحواله

[قوله أى قولنا وجد كذا فى كذا] اشارة الى أن ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود فى كذا لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير فى وجوده راجع الى العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود الغرض فى المحل كما لا يخفى

المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما سر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شئ في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لا يتمايزان] أي تحقيقاً أو تقديرًا وتحقيق ذلك أن ملاقاته موجود لموجود بالتام لاعلى سبيل الماهية والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الأولى كملاقات السواد للجسم يسمى حلولاً والموجود الأول حالاً والثاني محلاً كذا في شرح المقاصد (قوله وقد يتوهم الخ) رد لما في شرح العقائد للمحقق التفاضل حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من أن وجود الأغراض في نفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله إذ يصح أن يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه أنا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم أن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدماً على القيام لم يكن الموضوع محتاجاً إليه ولو سلم فليكيف لترتب بالفناء التغير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله (قوله ولا يخفى أن إمكان الخ) دليل ثان على التغير وحاصله أن إمكان الوجود رابط على مغاير لا إمكان الوجود المحمولى لتحقق الأول في الأمور الاعتبارية القائمة بحالها كالمسمى والثاني في الذات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه أن التغير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيها عدمه لا يجدي نفعاً إذ المتوهم بقول أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع (قوله وإن جاز الخ) يعني أن نفي الكون في الموضوع أعم من أن لا يكون في محله كالنفارقات والميولي والجسم أو يكون في محله لكن لا يكون مقوماً له كالصورة بالقياس إلى الميولي (قوله وأشاروا الخ) يعني أن قولهم إذا وجدت الخ إشارة إلى أن الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر إلى الفهم

[قوله إذ يصح أن يقال الخ] هذا لا يفيد التغير الحقيقي الذي هو المطلوب إنما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم إذا وجدت الخ] فيه بحث لأن حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحق كما قالون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجواهر والمرض ومن ثمة لم يصدق حد الجواهر على ذات الباري ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه عند المتكلمين وهو أي المرض (أما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات بالحواس) (و) من (غيرها كالعالم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (وأما أن لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[قوله لم يصدق الخ] لان موجوديته بوجوده نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قيل ان حد الجواهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكمة فائون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاماً بقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى ما به الشيء هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بإمكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع

(قوله كالعالم الخ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

(قوله وحصرها الخ) كما حصرها صاحب المعاني في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان ينبغي على من له أدنى فطنة ولعمري كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار اليه في أول الامور العامة واقتضاها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال ملشاً عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا يشعر بإمكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكونه في اعتبار عقل هذا الاشعار في التعريفات بعد

(قوله من الإدراكات بالحواس) لم يجعل قوله كالعالم مثلاً للإدراكات على طريق الانف والنشر لان المشهور استهلاك الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالعالم

(قوله وحصرها في عشرة باطل) حصرها صاحب المعاني في الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا ينبغي بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وأمثالها

(قوله المنحصرة في أنواع أربعة) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوبها على التفصيل

في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضي عقله وآخرون الى أنها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الانواع العرضية للموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه) أى من العرض (أنواع غير متناهية) بأن يكون في الامكان وجود اعراض نوعية متغيرة للاعراض الموهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناه) لان ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لها وللتطبيق أيضاً (ومن جوزه) كالجائى واتباعه والقاضى منافى أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى من عدد) فوجب اللاتناهى (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أى وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثانى فلما

(قوله محسوسة بالضرورة) أى بالبصر فهي داخلية في المحسوسات وملشاً هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

(قوله لما وقع الخلاف) اذ لاشبهة في وجود المحسوسات وان كبره منكرو الحسيات (قوله يعنى ان عدد الخ) افاد العناية الى ان الاستفادة من المتن وان كانت تنهى أنواع كل واحد من هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تنهى تلك الاقسام (قوله قابل للزيادة والنقصان) بان يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استطرادى انما المتناهي للانهاى قبوله للزيادة

(قوله لما وقع الخلاف فيها) أى بين كثيرين والافسجى أن بعضاً من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة (قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لمكانت عرضاً لا انها اعراض في مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند أهل التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضيف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضمين الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه (أى المرض (منحصر في المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) في إثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقال من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا المرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكَم) وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكَم بالمرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل

(قوله لا ينافي عدم التناهي) اى الذى كلامنا فيه أى بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان منافياً لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) اى دخل تحت الوجود جميع أفرادها ليكن التطبيق بين آحاده في نفس الامر فيلزم الحال كما مر تفصيله

(قوله غير متناهية) أى غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار

(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أى يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر

[قوله أقسام الكَم بالمرض] وهو محل الكَم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلقه

(قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد الحالين اما مساواة الناقص الزائد أو تنامي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تنامي الافراد الممكنة لكل نوع فيلبي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في أنفسها لا ينافي استحالة الكل لبطان التسلسل في الانواع فيتأني التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها عملة بالترديد العقلي

للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالملومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعنى في حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ قيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلامهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في المختص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان المبحوث يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدها في قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

(عبد الحكيم)

(قوله لان كلامهما الخ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لا بنا في فرضها بل هو أعون على الفرض (قوله يحدث للجسم) خمس الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمة تالحق الجسم لذاته لانه لا يذوق من الحركة وانما تالحق الاعراض بالتبع .
(قوله انه لا يجوز تعريف الكم الخ) في المباحث الشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والاستفاد منه انه لا يجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن ملشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان اريد به القسمة والاتصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية انما تطلق على ما يقابل العقلية كما صرحوا به في تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان اريد به العاريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارئة وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو بإرادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية خيائذ يشمل التعريف للمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمتصل وطوائفها على المتصل فهذا يجعل كلام الامام في الكتابين عندي
(قوله ان الذى يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فان نقي لحوقه المقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه بالمنفصل فضلاً عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الاقتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمتفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المتفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة المختص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق للمقدار لذاته لكن العوالب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمتفصل مما واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المتفصل عنه (والثاني) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه مقولاً بالقياس الى الغير أولاً) يقتضي النسبة

بالمتفصل لجوابه أن التصريح اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لو لا ذلك لم يصح كلامه (قوله نوع اشعار الخ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار بدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجاً الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفائه (قوله بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل (قوله أي فيكون مفهومه الخ) يعنى ليس المراد بالانقضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه مقولاً بالقياس الى الغير أن لا يقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير أي أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاشارة أو معروضاً له كالوضع والملك (قوله أولاً يقتضي النسبة) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لا يقبل النسبة

(قوله ولا يزال كذلك أبداً) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازماً بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد التقص بأجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلاً فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة واختصاص الحد بالمتصل وجب آخر وهو ان يحل العرض المذكور في تغيير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المتفصل حيث أنه لا يمتنع بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المتفصل بالقبول أيضاً بان يراد به الامكان المقابل للفعل

(قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو أعم لاذاته وقيل وجهه ان المعارض للشي لا يخالف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم فبيها على ان الاجناس المالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تدرج في المرض الذي هو من أقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مفرومه معقولاً بالقياس الى الغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوؤاً به ويسمى هذا أينا حقيقياً وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب الحقيقتين من الحكماء ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيله منزلة الوجود لكون مبدأ انزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئيهما واما القائلون بوجودهما فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجيء

[قوله هو اللسبة] أى يقال له النسبة اصطلاحاً وان لم يكن بعض أقسامه نفس اللسبة لشدة اقتضائه إياها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) أى قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في نبوت امر وراه الحصول تردد

ما دام الذات وقد تفرق عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عدمية] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والا لما وجد الكم المنفصل أعني العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين إياهم واجع الى فهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع الدخلك لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما يستفح لك مما سيجيء على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فالجمع بين هذه الأقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تسكب فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تنمة ان شاء الله تعالى (قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث الشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم باللسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمراً لسياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمراً لسياً وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الامراض التي لا تكون لسية فهي اما كيات أو كفيات فيلزم ان يكون الاين اما كياً أو

يقال (الايين) لكونه (وحصوله) (في) مالمس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو
الانليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (نجازا) أي قولا مجازيا فان كل واحد منها
يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو
طرفه) وهو الآن (كالخروف الآتية) الحاصلة دفعة مثل الناء والطاء وينقسم المتى كالابن
الى حقيقي كالיום للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فانه
يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون
بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم (بسبب
نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه
(الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض
واذا جعل الوضع هيئة معلولة لتسببتين معا (فالقيام والاستلقاء وضمان) متغايران (لاختلاف

(قوله او الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدتها أصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس
كما في لفظة بيت وفرط وولد أوفى أوله كما في لفظة تراب وطرب ودور او في وسطها كما اذا وقعت هذه
الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر
الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركيب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآتية
على ما وهم

[قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون] بناء على ان ظرفية الزمان لشيء ليس الا مقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة أجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اختلفوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للتسببتين وليس مركبا منهما
اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والجاورة
والتماس وليس القيام والتعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من نينك النسبتين اذ
لا دليل على وجودها في القيام مثلا فضلا عن تركبها منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لها فتدبر فانه مما زل
فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع في المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالتقريب الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفية وهو باطل. وأما ان كان أمرا نسبياً فذلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان
بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضا النسبة الى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمرا آخر
فلا بد ان يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيها (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها رافية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجز أن يفترقا بالفعل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلًا فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض لشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحيط (بمتاز) الملك (عن المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة لشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً (كالهواء) للهرة مثلاً (أولاً) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بأنه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه يقر فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالتعباس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجية أيضاً الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المتقدمة

(قوله ويسمى الجدة) بمعنى الغناء

[قوله وهو هيئة تعرض الخ] في المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره أو لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لان نسبة المحصورة ونسبة الحاصرية مستويان فجعل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بان التعمم مثلاً حالة حاصلة بسبب الاحاطة المحصورة لا نفس احاطة العمامة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وأما كون الاجزاء التعتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط

(قوله ويسمى الجدة) الجدة في اللغة الغناء فيناسب ذلك

(قوله لا ينتقل بانتقال انتكاس) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلى وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان

(أو) محيطاً (بالبعض كالتام) والعمامة والخلف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة ومن النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس الى الارلى (الابوة فلها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أي البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الاين واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه ذامكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشيء ذامكان أي متمكنا فيه فالمكانية والممكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (بمكثك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعمله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلناه السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان لم ما دام يسخن حالة غير قارة عي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للتسخونة) أي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان فلك المبدأ جوهراً (السابع أن يفعل وهو التأثير كالمسخن

[قوله فلاضافة الخ] خص الاضافة بالذكر مع ان جميع للمقولات كذلك خلفاء الحكم فيها

[قوله الي ذات المتمكن] أي مع قطع النظر عن وصف المتمكن

[قوله يعني ان يفعل الخ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التبيين الا انه لما كان الحكم يكون التسخين مغايرا للمسخن بدسيا لا يابق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يرفع على كون مقولة الفعل متبجدا فنفره بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أي المسخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة

على ان يفعل

(قوله لأبقاء لمقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضمن التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول السكاف بل يكفي ان يستفاد مما في حيزها فلا مساححة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن

ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بـمد التسخين الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعداده لها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) أي قبل التسخين الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن يفعل دون الفعل والانفعال (فيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبطن الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأسرها (فيها) أي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدي هذه التسع (فلا تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبتنا أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس ونحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شيء منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما

[قوله فهو] أي ان يفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بـمد الاحتراق المتجدد الذي

هو من مقولة ان يفعل

(قوله ان يفعل وان يفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفا لقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آنفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور

من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلابد لهذا الجواب الذي لان الكلام على مذهب الحكماء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عالين (فان قلت يحتل ان لا يندرج فيما

ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عالين قلت بني الكلام

على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع

فولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في الباحث المشرقية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصويره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى تسمية ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسمية يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسمية أجناس عالية والثانى أنه ليس للاغراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين يقينى وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسمية جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضا كون هذه التسمية على تقدير

(قوله قولا عرضيا) فلا يكونان ذاتيين فضلا عن الجنسية

(قوله أشخاصا متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناسا) فلا يكونان عالين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم إدراجهما في شيء من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والاختصاص والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لادخولهما في الكيف

[قوله واما إدراجهما الخ] في الشئاء بعضها يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول أن الوحدة من جهة الكم وان الواحد في العدد والعدد وكذا النقطة في الخط والخط في المقياس الا أن طريق الحق في هذا أن ينظر فان كان رسم الكمية رسما يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتيا وجزءا لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين أو لم يكونا وان كان لا يقال أو يقال قولا غير ذاتي فليست الكمية جنسا لهما

[قوله وهو عارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لاقسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور

وتقسيم الكيف الى أربعة أنواع يأتي إدراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبعد

(قوله على تصور أمر خارج عن جانه) انتبادر من قولهم لا يتوقف تصويره على تصور أمر خارج أنه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود إدراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بلبه وان لا يكون

جنسيتها (أجناساً عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعاً حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنساً مفرداً) لا عالياً (أو) أن (يكون إنسان منها أو أكثر داخل تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنساً متوسطاً) إن كان ما تحته أجناساً (أو) جنساً (سافلاً) إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الأول بل نقول لم يتعد أحد منهم لاثباته أصلاً (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عال الاعراض مغاير للتسمية المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أي العرض (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والاثبات (إلى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض إما أن يقتضي لذاته القسمة أولاً والثاني إما أن يقتضي لذاته النسبة أولاً فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فأنحصر أقسام الوجود الممكن في أربعة وعلي هذا (فالنسبة إما الأجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض (وهو الوضع أولاً) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لا عالياً] إشارة إلى أن المقصود من كونه مفرداً نفي كونه عالياً فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه جنساً فلا يكون مفرداً

[قوله أو يكون إنسان الخ] ادخول واحد منها تحت جنس بوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلاً إلا أنه تعرض لدخول اثنين أو أكثر بناء على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من أنه لا بد للجنس من كونه مقولاً على كثيرين بالفعل ونفوا إحصاره في نوع واحد كما في شرح البصايع

[قوله لا يخرج للعرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للأقسام كما لا يخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وإن ماذكروا الشيخ في اثني عشر بيان حصر الموجود في مقولات عشر

(قوله أي لأجزاء موضوعها الخ) هذا هو المطابق لما في الشفاء وإن كان عبارة المتن يختلف نسبة

حالا فيه أيضاً صرح به في المباحث المشرقية أيضاً حيث قال المعتبر في السكيف إن لا يلزم من تصور تصور شيء خارج عن محله قلما ما يلزم من تصور تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من السكيف فالوحدة والتعقيد من السكيف لأن الوحدة لا يلزم من تصورها إلا تصور محله أو تصور حاله من أحوال محله وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنساً مفرداً) هذا على تقدير أن لا يكون فوقه جنس وقد بطل المراد منها من كونها عالية إن لا جنس فوقها فجاز أن يكون بعضها أجناساً مفردة

(قوله أي لأجزاء موضوعها) عبارة التي نحتاج نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية أيضاً لكن

لمجموعه الى امر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (أما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا)
 لجواز اجتماع أجزائه معا (فان اتفعل) ذلك الكم القار (به) أي بانتقال موضوع النسبة
 (فهو الملك ولا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى وأما الى النسبة فالماضف)
 لان النسبة حينئذ متكررة (وأما الى كيف ولا تفعل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون
 منه غيره وهو أن يفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن يفعل وأما الى الجوهر وهو
 لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا)
 من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لاقسام برأسه
 فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض)
 على ما ذكر في هذا الحصر (أنا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيها بينهما والى الامور الخارجة

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة
 الثانية بالقياس الى الاولى حتي تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب
 نسبة فاما أن يوجب نسبة يجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه في
 معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بان يكون منه غيره) أي يكون غير الكيف حاصل من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرين
 فيها بجوار الماء والنار

[قوله وهو] أي الكون المذكور

(قوله ويكون هو من غيره) أي يكون الكيف حاصل من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين
 فيها بجوار علمهما

(قوله لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لا يستعق أن يجعل لها أو اليها نسبة بل انما يستعق
 لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة
 كم مقدار بمقدار وليس شيئا بينهما

مذهب أبي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

(قوله وان كان غير قار فهو متى) فان قات قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان
 أعني الآن كما في الحروف الآنية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فانوجهه قلت النسبة الى طرف الزمان
 نسبة الى زمان بواسطة

(حتى تنحصر في الابن والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وأيضاً فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الاقسام المذكورة (وأيضاً فبقي) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضاً فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين أن تكون متى) اذ لا يجب أن

(قوله فاعتبرت) على سيفة الجهور بقريئة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع اللبستين معا والمقصود بيان الحصر في الاقسام التسعة التي قررها القوم لالتقسيم ابتداء وبيان الحصر في أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجة في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ قل أولاً وجه الحصر من القديما فقال المرص اما أن يكون مستقرا في موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجا الى النسبة الى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي أحسنه ان كل عرض لا يخلو اما أن يحوج تصويره الى تصور شيء خارج عن الموضوع أو لا يحوج والذي لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذي لا يحوج الى ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع متمسكاً بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها عدد بعض حال متغايرة في النسبة وذلك هو متولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وان كل واحد منها أين هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور الخارجة في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لكلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجوداً وجملاً فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقت الى فصل آخر انما يرد لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهني المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهني المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية ابعد مفارقتة لاتبقي تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة في الاجزاء التي هي مبدأ لحصة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجة التي هي مبدأ لفصل آخر

[قوله وأيضاً فاعتبرت في الوضع الخ] أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب أبو على الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقسما دارها (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انساب شيء منها الى الزمان (لحصوله فيه وأيضا لان لم ان النسبة الى الكيف لانه لا يات من غيره أو منه غيره وما للدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين القولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه (وأيضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر مقولة كالحصول فيه) أعني حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما أبدىناه من الاقسام (ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فما وجدنا) شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكره (كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اثر ذي أثر) أي قبل كل شيء (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات)

[قوله هاتين] أي الفعل والانفعال

(قوله وبالجملة الخ) في الشفاء بمد بيان وجه الحصر الذي مر لهذا ضرب من التقريب يتكلف لأضمن صحة ومجاريته لامتحان القانون الا انه أقرب ما حضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لا وجبت ان أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن التقريب والاقترب اذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف

[قوله أثر ذي أثر] في القاموس فعله أثر أو أثر ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الاساس أي أولا

(قوله منظور فيه) لم يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قبل من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهرأ كما سلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر قائما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية

(قوله أثر ذي أثر أي قبل كل شيء) آخر اسم فاعله مضاف الى مفعوله والتأثير ههنا بمعنى المصدر أي أثرأ فعلا دائرة أي مأثورأ مختارأ ويحتمل ان يكون التأثير بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه أي فعلا صاحب اسم التأثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ العمل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه

الطولية (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (الاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) أي فيما ذكره (تقريباً الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيداً عن الخبط) الناشئ من الانتشار وإعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم ممتزجون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاظنا ضميهاً ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسة فعند الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم أولاً فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت نبوية أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قاراً) أي لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريته بواسطة كونه مقدارا له والفعل والانفعال اما داخلان على ما صرح به البعض أو عدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة (قوله لا يتحصل به ماهية نوعية) لكون التركيب من الشيء ومن العرض القائم به اعتبارياً لتمييز كل منهما في الوجود

(قوله لا يفيد الاظنا ضعيفاً) الاستقراء الناقص انما يفيد الغن قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيد أصلاً اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ما من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الاظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجعلته الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

(قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع (قوله ان لم يكن قاراً فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان يفعل داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الكم فلا يصح من اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان يفعل) كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن يفعل وذهب بعضهم الى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تدرج الحركة فيهما (المقصد الرابع) في إثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان (الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهرًا (والقائلون به) أي بوجود العرض (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه الاثرزمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبي الهذيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مریداً بها) أي بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا في) هذين (المتامين) فاما ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكوف الباري مریداً بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة (المقصد الخامس) في أن العرض لا ينتقل من محل الى محل (على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته) فغند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في

(قوله من مقولة أن يفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فن مقولة الكيف (قوله فلا تدرج الحركة فيها) لكونها محسوسة (قوله في إثبات العرض) أي في بيان ثبوته وتحققه وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المتامين اختصاراً وفيه اشارة الى أن الحكم الضروري يجوز جملة من المفاسد اذا كان فيه خلاف رداً للمخالفين وأخذاً بالضيق القاصرين (قوله ارادة عرضية) لا يقال انه لا يقول بعرضيتهما لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثة فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر (قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا تنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بتقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آئين في مكانين أو الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الابن (قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) أي بلدان والمراد بالحصول المذكور في تغيير الانتقال

حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التميز والمرض ليس بتميز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال المرض) الذي كلامنا فيه (فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لا يتصور في المرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول أو الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال المرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقه عن محله هو أن مفارقه محل آخر (واما عند

(قوله وأما انتقال المرض الذي الخ) أي الانتقال المحال على المرض

(قوله وأما في محل آخر الخ] يعني في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

(قوله ويعود الكلام الخ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في المحل الاول وهو سابق أو في هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الى محل

(قوله جاز ان يكون الخ) يعني يجوز ان يكون الكون في المحل الاول في آن والكون في المحل الثاني في آن ثمان فيكون ان مفارقه من المحل هو ان مقارنته مع المحل الثاني فيصبح الانتقال على المرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثمان في مكان ثمان وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من انها أمر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض منها مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيز حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفي التميز التبعي

(قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال المرض دفعا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه بتحقيق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيعتق في مباحث الاكوان وأما عند الفلاسفة فانتقل الجوهر تدريجياً وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص المرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا لوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حاله فيه ولا محال له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهيته] أشار بالمعطف الي أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر [قوله ولا لوازمها] اما عطف على ماهيته فيكون اشارة الى أن المراد بقوله لذاته أعم من أن يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميما للمقصود والقرينة عموم الدليل [قوله لان حلوله في المرض الخ] اذلا معنى للحلول في المبهم والمفروض ان تشخص المرض بالحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص المرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والمرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهيولي والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهيولي بالصورة معناه ان الهيولي لاستعدادها الصورة المعنية اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لتغير تلك المعنية والفاعل في الظاهر الاعراض المكتشفة بها حين حلولها في تلك الهيولي من الشكل والوضع والايان وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعنية لا من حيث انها هذه المعنية شريكة علة تشخص الهيولي بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعنية جعلها متشخصة فذات الهيولي بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعنية صارت علة لتشخص الهيولي وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المعين المقتضى تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون نوارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك محتص بالهيولي فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر

من المرسد الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعيين ان تشخص الهيولي معال عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن هنا يظهر جواز تشخص المرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولي ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

(قوله لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعيين من أن حلول شيء في المرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولي بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحل بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (الحل) فالخاص في الحل
الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلًا في الحل الأول لأنه لما كان
الحل مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقه عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون
الحاصل في الحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر
(لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال
أصلا) وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في
الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه إن أريد بهويته الخاصة

(قوله للحل) أما بنفسه أو بما حل فيه فيكون له محل مدخل فيه فلا يرد أن ههنا احتمالا آخر
وهو أن يكون تشخصه بما حل في محله كذا قيل وفيه أنه حينئذ يجوز الانتقال عليه لأن الحل
لادخل له في العلية إلا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال
المذكور أنا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ورجع الأمر إلى الحل دفعا للدور والتسلسل وأورد
عليه أنه يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا
للتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب أن الكلام في العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها
(قوله لأنه لما كان للحل مدخل الخ) قيل يجوز أن يكون مدخلية الحل في تشخصه من حيث أنه
محله ما لا محل معين فيجوز مفارقه وفيه أن الحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وإن أريد به
الحل المعين أي معين كان يلزم نوارده المال على سبيل البدل على معلول واحد تشخصي أعني تشخص العرض
(قوله وفيه بحث الخ) حاصله أن الهوية تطلق على معان ثلاثة لا يصح أن يكون شي منها علة للتشخص

(قوله فهو أي تشخصه للحل) يعني إذا لم يكن الاقتضاء التام للأمر المذكور فلم يحله دخل في تشخصه
البناء ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد أن يقال لم لا يجوز أن يكون تشخص العرض لأمر حال في محله إذ
على هذا التقدير يصدق أيضاً أن للمحل دخلا في التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره
شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من أننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك الأمر ورجع آخر
الأمر إلى الحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه أنه لم لا يجوز أن يحل في محل العرض على سبيل
التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء ههنا
وقد يعترض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يحتاج العرض في تشخصه إلى الحل من حيث هو
محله لا إلى محل معين وحينئذ يجوز مفارقه عنه كما في المادة بالنسبة إلى الصورة فإن تعيينها إنما يحتاج
إلى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير إليه الشارح في
تعريفات الهيولى من أن الواحد بالشخص لا بد أن تكون عنه واحدة بالشخص فلا يعقل أن يكون علة
العرض للشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى إلى الصورة في البقاء لا في التشخص بل الأمر بالعكس نعم
يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعيين كما أشرنا هناك

تشخصه ثم كون الشيء علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان
أريد وجوده العيني فان أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معيناً فكذلك لان
تعيين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم
يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفعول الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة
الى تشخص معين خصوصاً اذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فان له أن يختار ما يشاء ويجه عنه أيضاً انه
لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في اثبات امتناع الانتقال (المرض
يحتاج الى المحل) بالضرورة (فلما ان يحتاج المرض المعين الى محل معين فلا يفارقه) لان
خصوصية ذلك المرض للمعين متعاقبة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل
(غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم)
حينئذ (ان لا يوجد المرض) في الخارج لانتهاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل نظماً
فتعين الاول وانتع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) المرض المعين (الى
محل بلا شرط التعيين) أى الى محل مطلق غير مقيد بالمعين (وانه أعم من المعين)
الذى قيد بالتعيين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين في كل معين من المعينات
(لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعيين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[قوله لم يكن علة لتشخص معين] اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعين
[قوله وان أخذ معيناً فكذلك الخ] أى ان أخذ الوجود الخارجى المعين فلا يجوز ان يكون ذلك
الوجود موجوداً في الخارج والا لزم ان يكون تشخص المرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمراً
اعتبارياً فتعيينه انما يكون بتعيين المرض الذى قام به فلو كان علة لتعيينه لزم الدور
(قوله ونجى الخ) هذا الاتجاه انما ينجى لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه
[قوله المرض يحتاج الى المحل] والا لم يكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز ان يحتاج الى محل معين
لا من حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل
[قوله اذ قد يحتاج] أى يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع يكفيه الجواز

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) فيه لا يجوز ان يكون المنفصل علة
لتشخص المرض لانه يكون المرض حينئذ مكتسباً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والممكن فيهما
بغير المحل لا يقتصر الى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل
(قوله لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهية أولوازمها

المرض فيه وإنما قلنا انه يحتاج الى المحل للطلق عن التمين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التمين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التمين) في المحل الذي يحتاج اليه المرض المعين (اعتبار عدم التمين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يمتد فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أهم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بمدى المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزاً الى الحيز بالضرورة فالما أن يحتاج الى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير معين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماس (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعالي) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماس (المقصد السادس) لا يجوز قيام المرض بالمرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول أن قيام الصفة) بالوصوف (معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الوصف وهذا) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به (لا يتصور الا في المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماس شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتى يرد انه لو كان معداً لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك

(قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالتحيز بالذات وينسب الى التحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولان هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدم

(قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزاً) أي في تحيزه المطلق لا و تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال

غيره لا يكون متبوعاً لثالث اذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له (والمرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره) الوجه الثاني المرض المقوم به (لا يجوز أن يقوم بنفسه) (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام المرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الي الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) أي هذان الوجهان (ضميغان أما الاول فلا نألا نسلم أن القيام هو التحيز تباً) لما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بأخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نمطاً للآخر والاخر ممنوعاً به فيسمى الاول حلاً والثاني محلاً لاختصاص

(قوله والمرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزاً بالذات والمرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع في التحيز ليس بمرض فاقيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم (قوله حاصلة لافى محل) اذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية [قوله وان انتهت] عطف على ما يستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ [قوله بل هو الاختصاص الناعت] - سبب المنع المذكور كأنه قيل لم لا يجوز أن يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته الاول جعل المنع المذكور جواباً عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جواباً وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى

(قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام في المباحث الشرعية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب انفي ذلك الشيء فان أكثر الاشياء انما تعرف بانوارم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك (أمران
الاول أن التحيز سمة تلجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (سما لتحيزه والا كان الشيء)
الذي هو التحيز (مشروظا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم
التحيز أولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه (أو تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز
القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى مالا نهاية
له الامر (الثاني أو صاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته
وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلأنه لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض
الثاني (بآخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه
ابتداء والبعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر
وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعا

[قوله وتحقيقه] اثبات لتكوين معنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن
التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الامرين ان يكون معنى القيام
التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي انه لا ثالث فاذا بطل أحدهما تغير الآخر
[قوله ان التحيز سمة الخ] أي عرض قائم بالجوهر لان الآين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء
والهكلمين فما قبل انه أمر اعتباري فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في التحيز ثم الجواب بأنه
لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم
[قوله وهكذا الى مالا نهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أو كوان غير متناهية والضرورة تكذبه
وبرهان التطبيق ببطله

(قوله الامر الثاني الخ) يعني انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث
وليس فيه شائبة التحيز أصلا وتحقيقاً ولا تقديراً فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لا مطلق القيام حتى
يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته

(قوله فلأنه لا ينبغي الخ) يعني أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداء فاللازمة
منوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فاللازمة مسلمة
لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه

(قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

(قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول وأجاب عنه المصنف بمنع

لا آخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه بما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لجواز قيام العرض بالعرض لجواز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتشابهة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجواز قيام العلم الخ] اذ لا فرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض [قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد انه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتقابل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع الثنتين والمتضادين

مداره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضاً والى أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم

(قوله لجواز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما أولا فلأن المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحياة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فلاولي ان يقال لجواز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلا يتناقضه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الانسان لا يمكن ان نأخذ ذلك الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا يتنافى استحالة الكل ليعلان التسلسل كما أشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع فان قلت التعاليل المذكورة لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على أن المدعى استلزام الجواز بدرجة جواز بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشر اليه في الحل السابق من الفرق فتأمل

[قوله وهو مردود بان المتنازع فيه الخ] واذا كان المتنازع في المختلفات لا يجرى الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة عند أكثر المعتزلة وأكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان أفراد غير متناهية لكل نوع وامكان أفراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجواز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الخلاوة وفرد من الخلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم لا ان يقال عدم تجوزهم قيام أحد الثنتين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الانبئية لان الحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد

على جواز قيام المعرض بالمعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبينا فانهما) أعني السرعة والبطء (ليساعرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) أي السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبيهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة) أمر موجود (الا

(قوله بل هما للسكنات الخ) حل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فانه نص في التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عرضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يكن سكنات فان السكون صفة الجسم أعني الاكوان بسبب لكونه ساكناً كما أن الحركات سبب لكونه متحركاً فاما قيل ان عبارة التشرح تفيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد انهما لاجل السكنات وهم

(قوله لجواز أن تكون الخ) لا يخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة بالحقيقة لا يدخل له في الجواب فان خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لا يجوز أن يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها في السرعة والبطء يحتاج الى القول بأن ذلك لا يختلف أشخاصها وان السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلاً علة تامة لتشخص المعين أعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة لتشخص الاول فتنتفي الانينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلالة وبهذه الحلالة سواد آخر ولا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلالة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر انتفاء محلية الحلالة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثليين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الانينية في قيام أحد المثليين بالآخر أيضاً فتأمل فانه دقيق (قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة) تعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الأمور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا علمت الحركات المختلفة بالحقيقة وليس بعضها الي بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فالهما أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخري) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالأمور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللعلماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الي جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح) (المقصود السابع) ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققى الاشاعرة (الى أن العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التقضى والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنتفضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له

قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات
(قوله من مقولة الوضع) لانها عبارتان عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن
هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الأمور الخارجة

بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة يمتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتى نبي لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المعنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافى الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالمعنى اذا بكفى فيه اتعاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقی ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وأنت خبير بأن المتعنف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها تخيل من أمر موجود كما سيأتي

خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو المرض ولما كان هو متجداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلاً (ووافقهم) على ذلك (النظام والكمي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الألوان والطعوم والروائح

(قوله وانما ذهبوا إلخ) أي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قاندهم الى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك الفساد [قوله فلزمهم استغناء إلخ] هذا بناء على حل الخروج على معناه المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقاءه فيكون محتاجاً الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التحمل

(قوله شرط بقاء إلخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وينفرد بمتنعه بدونه فلا ينافي القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً لانه بعد كونه ممكناً [قوله هو العرض] وهو كونه في الحيز

(قوله وذهب أبو علي الجبائي وابنه إلخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقاءها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الى بقاءها مطلقاً وأبو علي الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيجيء في المقصد الثالث عشر في بيان محل العلم

(قوله وانما ذهبوا إلخ) يعني ان الملشأ الاصل هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعوا لهذا الحدود فتشوا متمسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والملشأ الاصل وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم أيضاً (قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر أما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالا كوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقاءه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاءه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالتحيز البتة ولو في أول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية للمعاكسة أعني الدور المعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللممتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أى الفلاسفة (وما لا يبق) من الاعراض السائلة (يختص مكانه بوقته) الذى وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أى لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوده) ثلاثة (الاول لانها لو بقيت لكانت باقية) أى متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض * الوجه (الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص مكانه) أى امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت
(قوله أى لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت
(قوله أى متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء
(قوله بل هو أمر اعتبارى) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني

[قوله دون العلوم] فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعنى المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان أبا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكثف بها وان ابته أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المتقولين عن أبي علي وان أمكن بان يراد بما ذكره هنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يمتنع في دفعها بين المتقولين عن أبي هاشم واعتبار نفي القول بقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يمتنع فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتأمل
[قوله قالوا وما لا يبق يختص مكانه بوقته] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص مكانه بوقته يستدعى نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبق بالذكر لا يقتضئ سياق الكلام وحسن الاستظام اياه فانه لما ذكر أولاً ان الاشاعرة حكوا بوجود تجدد كل عرض وان تخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة بأنفون في كل من الامرين حيث يحكون بن المتجدد بعض الاعراض وان التخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليعلم

(اجماعاً فلربقي) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا (اجتمع
 الثلاث) وذلك حال بقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً (فلنا بخلقه)
 الله تعالى (فيه) أي في ذلك المحل (بأن يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة
 الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كالا استحالة في جواز ايجاد
 مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) أيضاً ما ذكرتم (يلزمكم في
 الجوهر) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعاً فلو كان باقياً لا تمتنع خلق
 مثله كذلك لاستحالة اجتماع المنحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليكم (الوجه الثالث)
 وهو العمدة) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب (انها) أي الاعراض (لوبيقية) في
 الزمان الثاني من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو
 امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا
 اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلاً أيضاً (بيان الملازمة انه لو زال) العرض
 بدم بقاءه (فاما) أن يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) أن يزول (بغيره) المقتضى
 لزواله (و) ذلك (الغير اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته) أي لا باختياره فيكون فاعلاً

(قوله كما لا استحالة الخ) اشارة الى النقض بانه لو تم لزوم امتناع وجود العرض في الحالة الاولى لان
 ايجاد مثله يمكن فيها فيلزم اجتماع الثنتين فكما أن ايجاد مثله فيها مشروط بعدم ايجاد الاول كذلك ايجاد
 مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

[قوله واقع بلا اشتباه] كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراؤه
 في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر الا أن يدعي الحس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس
 الجزئيات الكثيرة

(قوله لو زال الخ) أي لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

[قوله كما لا استحالة الخ] اشارة الى نقض اجمالى بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في
 محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور

[قوله فاما أن يزول بنفسه الخ] فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله
 فينتبه في الزمان الثاني فتنتفي الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا
 فناء المحل الا أن الكلام في عموم الاستدلال قلت مال هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجيء
 الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وكون الامر المسمى زوال الشرط فقط
 مما يمنع وارادة التثبيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد زوال الشرط

موجبا (وهو طرو الضد) علي عمل المرض (أولا يوجب له ذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل
المعدوم بالاختيار (أما) أمر (عدي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة المحصورة
للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن
لا يوجد ابتداء) لان ماقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقه عنه (وأما زواله
بطروضه) علي محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشر وط بانتفاه) عنه (فان
الحل مالم يحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا
بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني
موقوف علي الآخر معال به (أو نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين
فليس الطاري بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطاري (بل الدفع) الصادر
عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطاري فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من
الرفع (وأما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا يد له من أثر) يصدر عنه (والعدم

لا بد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدماً وبهذا يدفع ان اللازم من الدليل
علي تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم العلول لعدم علة فالترديد المذكور لا معنى له
لان ذلك علي تقدير ان يكون علة الاحتياج الامكان وأما علي تقدير كونها الحدوث فالحدث لا يحتاج في
قائه الي علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما من

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية أربعة لان زواله إما ان يكون لذاته أو لغيره والغير إما
موجود أو معدوم والموجود إما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فمنوع لان الموجب
لا يمحصر في طرو الضد والمعدوم لا يمحصر في زوال الشرط

(قوله أهون من الرفع الخ) لا احتياج الرفع الي طريان الطاري وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي
فانه يحتاج الي منع الطريان فقط وهذا كما تري خطائي

(قوله لا بد له من أثر الخ) اذا الارادة لا تتعاق بالفي المحض ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية تبادر اليه الافهام العامة فان الباقي
والطاري لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في الحل فالظاهر انه يدفع
ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري إنما يكون بعدم وجوده في محله الباقي
اذ لا يمثل تأثير في حالة عدم في الوجود بازالة وجوده كيف وحالة عدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة
وجوده في محل آخر فان تجويزه منسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع
بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول علي الثاني بالذات فلا محذور

فني محض لا يصلح أثراً) لاختار بل ولا للفاعل أصلاً (أو تقول) في النظار كقول زواله للمختار (ما أثره عدم فلا أثره) إذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض ههنا أو ههنا (وإما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط إن كان عرضاً) آخر (تسلسل) لأننا نقول الكلام إلى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرًا والجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط بقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا لفاعل أصلاً) إذ أثر الفاعل لا يكون لاشياء محضاً

(قوله فلان ذلك الشرط إن كان عرضاً الخ) انحصار الشرط في العرض في الجوهر ممنوع جواز أن يكون أمراً اعتبارياً

(قوله فيلزم وجود الخ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال (قوله لأن بقاء كل واحد من الجوهر الخ) إما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فبالعرض وأما كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالمكون في الحيز مثلاً في كل زمان فان قلتم تجدد الا كوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولاً فلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الامرين غير لازم وأما ثانياً فلاننا لانسمي ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

(قوله وان كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد إلى جواز أن يكون مثله من قبيل الشرط المتعاضد لا بد لانه من دليل على أن الدور لو سلم قائماً هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فاما لو عزم فلا يظهر الدور وانما لم ينتقل الكلام إلى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد أن العرض يزول محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر إلى الزام الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعي كلي بقي شيء وهو أن بقاء الجوهر عند الاستدلال مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فملى تقدير بقاء الاعراض ينبغي أن يثبت الاستدلال لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه إذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم أن يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

أنا نختار (أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز أن يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنما فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه اما لغيره الى آخر الكلام (فها هو جوابكم) عنه في صوة التقيض (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع (وأيضا أنه يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (فلنا أن أوجب في الشرط تقدمه) على المشروط (معنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط (والا) أي وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمنع التماكس) كما مر فجاز أن يكون كل منهما مشروطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما أن دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولا محذور في ذلك لأن مرجعه الى تلازمهما (وبالجمل) أي سواء جواز التماكس في الاشتراط أولا (فهما) أي زوال الباقي وطريان الحادث (معا في الزمان) وهذه المعية لا تنافي العلية (اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي (مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول)

(عبد الحكيم)

(قوله ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه الخ) لا يخفى أنه يلزم على هذا التقدير إيراد النقض في أثناء النوع ولو أشير بهذا الدليل الذي أقبح على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع انكسار قائم بامتناع بقائه في الزمان الثاني لذاته فها هو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأنظم بما قبله واعلم أن هذا النقض منقطع عندهم لأنهم يقولون أن العرض مطلقا لا يقبل الا الوجود المنجدد آتانا كالأعراض الغير القارة عندهم بخلاف ما إذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لا بد له من علة

(قوله اذ لا دليل عليه الخ) أي ليس ما يتوهم دليلا سوى هذا فلا ينافي قوله ولا دلالة عليه

(قوله ويكون الدور اللازم منه) أي من التماكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التماكس ليس كذلك

فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون الصلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس
أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه
(وأيضاً فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لانه يفعل عديمه وذلك لا يحتاج الى
أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف في زواله (وأيضاً
لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نم ذلك) مسلم (في العدم
المستمر) وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل (كالوجود الحادث) وما الدليل على
امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك (هو الجوهر) اذ لو كان عرضاً تسلسل واذا كان

(قوله والحكم بأن الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد
من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره

(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم تخال زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا
أيضاً خطابي

(قوله لان الفاعل الذي فعله) في الزمان الاول والثاني لا يفعله أى في الزمان الثالث

(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا في المختار ظاهر بأن لم يتعلق ارادته بابقائه وأما في الموجب فبأن لم
يتعلق بإيجابه بابقائه بانتفاء شرط من شروط إيجابه وقاعليته

(قوله كالوجود الحادث) يعني لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في انهما حادثان فكأن
الاول أثر للفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر للفاعل المعدم

(قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم أن كلام المصنف مختل اما أولاً فلان المستدل لم يقل بأن
ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهراً وعلى التقديرين يترجم محال وأما ثانياً فلان
الاستناد من ظاهر قوله فانه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرراً والسند يبيد لزوم الانتهاء
واتناء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرراً بعد ابطال كونه عرضاً في
قوة ادعاء كونه جوهرراً بإبطال كونه عرضاً وإبطاله بلزوم الدور والاسم في ذلك بين وبأن قوله ممنوع
راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرراً بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله

[قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه] الممكن لا يفارق السبب في الحدوث والبقاء فحديث
القرب محل تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) اذ ماله ازالة الامر الوجودي وهو أمر وجودي
يصاح أثر للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل
موجباً وأما اذا فرض مختاراً فالفرق أظهر لان العدم المستمر أزلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر
من ان أثر الفاعل المختار يكون سادقاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالمرض (فيدور المنامزوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضاً لا تبقى على التبادل الى أن تنتهي الى ما لا يدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا تسمان فم يجوز بقاؤه كالألوان وفهم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحيث جاز أن يقال شرط المرض الباقي عرض لا بد منه من أعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك المرض باستمرار شرطه مادام يتبادل تلك الاعراض فإذا انتهت الى ما لا يدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط المرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لأن الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالاعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ويمنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا وهذا معنى قوله أي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في السند اشارة الى أن مطلق الشرط أهم من شرط بقاء المرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة متنسبة الى عرض لا يدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاءه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملاً على الجواب باعتبار كل من الشقين والى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (قوله طرد هذا) بأدني تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا تمتع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لأن ماله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا يجمعونها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا دور وان لم يجوز التماثل فإن قامت بقاء الجوهر موقوف على بقاء تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا سلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غاية سقوط هذا الشق من التردد المذكور وبهذا القدر

(غير باقية بل تجدد حالاً خفياً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع امراض
مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد
الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بيان الملازمة انها لو زالت فانما ينسبها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودي موجب أو
مختار فيلزم ان يكون العدم والنفي الصرف أفعالاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما
بزوال شرط فان كان جوهرنا قلنا الكلام في زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضاً
وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور في هذا التقرير
أسقط كون الفاعل الموجب طريان الغد اذ لا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهرًا بما أثبت
في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام] لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض
مجتمعة انها باقية على عروضاها وصارت بسبب الاجتماع أجساماً فيكون تجددها موجبا لتجدها وهذا لكن
في شرح التجريد ان المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتادات والآلام والاشدات وما
أشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا وأما الانوان والعلوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملحوسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلام من ذلك جسم
لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم
الكثيف الذي هو الجاد

(قوله بلا حاجة الى طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراءها في جزئي من جزئيات
ماقيم عليه خلفاء فيه كما سيجي وفي التنبيه المذكور في المتمد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال الدليل
لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبني على أصله
وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لا يفتي
الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركب
الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهوراً من مذهبه إلا أن الجوهر الفرد بل الجواهر
مطلقاً مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجي في موقف الجواهر فالاجزاء الغير المتناهية
عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه
بين القولين لان مبني في الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب
من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البديهة وان كان جوهرنا عند النظام الدليل الدال

عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه)
 أى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام بقضا عليه) أى على هذا
 الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يحجب عنه) أى عن هذا القضا (بأنه) ينفى الجسم
 بل الجوهر مطلقاً (قد يزول لمرض يقوم به) أى بخلافه سبحانه عرضاً منافياً للبقاء
 فيقوم ذلك المرض بالجواهر فيزول (كالقضاء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله
 ففيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن القضاء عرض مضاد للبقاء بخلافه
 الله لا فى محل فتفننى به الجواهر فلا يكون قائماً بالقائى كما ادعينموه أجيب بأنه جاز أن

(قوله) وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض
 فلا فرق بين الله اين فى عدم الحاجة الى الطرد فبهم اذ النظام لا يقول بالجواهر الفرد فضلاً عن تركبه
 من الاعراض كيف والتركيب ينفي الفردية قال فى شرح التجريد انه لما صرح بأن فى الجسم أجزاء
 غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام يمكن فى الجسم حاصل فيه بالفعل
 فلا يكون حاصل فى الجسم استنع حصوله فيه فيكون أجزاءه غير قابلة للانقسام فتدفع بها كان هاربا
 عنه غير معترف به فعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التى هي الجواهر الافراد
 فى الواقع لانه معترف به

(قوله) ويؤيد ما ذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجواهر الفرد
 (قوله عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير
 متعدد كما قال غيره ان فناء واحداً يكفى لفناء كل الاجسام

على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجها فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج
 الى طرده فى خصوصيات الاعراض وهذا اللازم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا
 ان يذت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف
 وبما ذكرناه يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من
 جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان
 سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللازم لان فيه شائبة تعيين الطريق فى اثبات تجدد الجسم فلا
 يكون قولاً معتداً به فتأمل

[قوله أجيب بأنه جاز الخ] هذا هو المعقول اذ لو كان لا فى محل دائماً لكان ادبته الى جميع
 التجواهر على التسواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه
 احتمال صرف ليس بمقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقت والاولى الخ

يخلق أولاً لا في محل ثم يتلاق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك المرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء وان افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لمرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فنزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ما ذكره أولاً مجرد جواز عقلي لم يثبت نقله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) فيثبت قواه عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقوله يزول في الوجه الاول (قوله لمرض لا يخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولاً يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق المرض فيه لا بمرض لا يخلقه الله الا أن يعتبر الحيزية أي من حيث انه لا يخلقه (قوله ان ما ذكر أولاً) وهو زواله بمرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة) حيث قالوا الفناء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وانه لم يذهب اليه غيرنا كما في الطريق الاول كيف والسكبي ذهب الى أن زواله بان لا يخلق الله تعالى فيه المرض الذي هو البقاء (قوله لا يمكنه خلو الجواهر عنها) كالا كوان

(قوله يريد ان ما ذكره أولاً هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بمرض بل هو أمر عدمي أعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لانصف بالفناء والابقى محله أيضاً وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدميات وأما على التوجيه الثاني الذي أورده ومدد أولى فقيه خفاء لان المشهور من المعتزلة أنهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد وأما أنهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومفارقة له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جاوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكره فالا قرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجواهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن ثوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجواهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء

المتنفس أن يقال (ان جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض يناني بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاءه بدونه فليجز منه في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (إلا أن تعود) أنت أو يعود المستدل (الى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (علي أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ لئلا يتنازع البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها فطناً (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق * الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقاءها قدح في الضروريات (فلنا لدلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال تتوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

(قوله أي بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء تقيض التالي لينتج تقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم

(قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وإنما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[قوله في مباحث الخ] أي في التنبيه المذكور في المقصد الثالث

[قوله لا دلالة لها الخ] ولو سلم فالحسن يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلظه

(قوله الثاني الخ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بمجامع استمرار مشاهدتها والنشكك

(قوله الا ان تعود الى أن العرض لا يقوم به عرض) اذا اشترط قيام الفناء بالثاني في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض امرض بخلق الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لعرض بخلق الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل

في الأمراض (فليجز مثله في الاجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقاً (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس قمي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يحتمل مشاهدة الاستمرار على جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لا بالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) أي لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث المرض يجوز اعادته وهو) أي اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود المرض في وقتين (مع تخلل المدم) بينهم ما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل المدم بل على سبيل الاستمرار (أولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة المرض) ولاضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) أي قياس وجوده في الوقتين بلا تخلل المدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) أي اولوية الوجود بلا تخلل المدم بالجواز (دعوى بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل المدم شرطاً للوجود في

في بقاء الاعراض اجواز ان يكون استمرارها بتجدد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك (قوله بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهته بأنه لولا بقاء الاجسام لا رتفع الامان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام

(قوله كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثل ما اتصف بالحياة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور

(قوله بتأويله) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكرة البناء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة حمل الوجود عليه فلاشكل باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع (قوله ولاضير عليه) لانه لا يخلل بحشر الاجساد اذ الاعراض لا تعاد أصلاً انما الخلاف في انه بجميع الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

(قوله بتأويله ان يعاد) الموج الى التأويل لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الاعادة إيجاد لا وجود

(قوله ولاضير عليه في ذلك) أي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) أعني الوجود في الوقتين مع
تخلل المدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني
على الاول في الجواز أصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل
بعمونة الحسن كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بعمونته
أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمنقشة فيها لا تجدي طائلا
المقصد الثامن العرض * الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي هذا
حكم معلوم بالضرورة ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد
(القائم بالمحل الآخر) جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر (ولا فرق بينه) أي بين
جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد)
في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بديهى بلا شبهة فكذا الاول ولست نقول
نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول
الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض
متعددة مما في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد
ما ذكرناه من ان العرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله)

(قوله يحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها بديهى من غير عمونة من الحسن
(قوله أي هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعاقب بما يستفاد مما قبله أي يحكم به
ضرورة لا بقوله لا يقوم

(قوله لامتناع توارد الخ) فان كل محل مع جميع ما يتوقف عايه وجود العرض علة تامة له يلزم
توارد المستقلين

(قوله وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع) لانه يلزم حينئذ قيام العرض أعني البقاء بالعرض
وقد مر بطلانه وأما ان تخلل المدم بين زمانين وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين
تجويز اعادة العرض مع تخلل المدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف
هذا الفارق بمنع كون البقاء م. ضا

(قوله لامتناع توارد الملتين من شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من
المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع ... يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم
لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لشخص ... العرض القائم بكل منهما لاننا نقول لانه يلزم

كما سر فلو قام مرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد
 الملتين على شخص واحد وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا
 لان الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) المعلوم بالبدئية (اذا علم بديته
 اطمان اليه النفس أكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا أن
 قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان
 قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة
 وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة
 كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لترابط بينهما
 والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك بخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان
 شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي مما لم يعلم بليته

(قوله وان كان الخ) وان لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه بل معه فكون اطمان النفس اليه أكثر
 أولى لدوران الجزم اليقيني معه وان كان حاصلًا بالبدئية

(قوله ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي ولذا أورده الشارح قدس سره والا فالواجب
 تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة ان في المتن فلا يرد أن جملة جوزوا
 خبر لكلمة ان اما في المتن أو في الشرح فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب ركافة في الكلام
 (قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا يتجموعهما والا لكان للمجموع اضافة الى ثالث
 (قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية اذا كانت كافية في الربط كما في المتخالفين كانت

حيث ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان في كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها
 وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد

(قوله وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة
 بان يكون اطمان النفس اليه أكثر كان أولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه على
 ما يظهر من قولنا زيد بخيله وان كثرت ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور
 لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبطا بـ قدر ينصب اليه معنى الكلام والتقدير اطمان النفس اليه
 أكثر ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بليته وحيث ان يظهر معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفاء
 بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق انهما مثلان) وانما لم يجب تجرير قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) أى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في التشابهين (المتخالفان) من الإضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتهى على ذي مسكة أنهما متغايران بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) أى جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضاً ولا يندفع هذا الالتزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضاً يقوم بجوهرين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (فنى العدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة نبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أى لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أى بكل واحد منهما معا

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاولى بل كونهما من الاضافة المتكررة كافية في ذلك (قوله يتحقق أيضاً الخ) بان يكون ثلاثة أشياء على لسبة واحدة بينها في القرب والجوار فان القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشبيين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قبل ان الاضافة تختلف باختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (١) و [ب] يكون ذلك القرب متغيراً القرب واحد منهما حينئذ قائماً يتم لو قيل فيما اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهرين) أى بكل واحد منهما

[قوله ولا يتصور ايجاب الخ) أى لا يتصور حصول هذه العنة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التى هى من الكيفيات الاستعدادية (قوله أظهر) فيها هو المقصود

مثله في التأليف لبديهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك طاهر (قوله لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد) ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح

لا يتجموعا من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان
عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل
للفاعل المختار) الذي ألحق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك
به (وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلأنه لو قام التأليف) الواحد
(بثلاثة أجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل
يستلزم عدم الحال فيه (والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطما) لان صعوبة
الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين
الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

(قوله والا كان المحل واحداً [والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه

(قوله التأليف الواحد) أي بالشخص لان الكلام فيه

[قوله بثلاثة أجزاء] أي بكل واحد منها

(قوله لان عدم المحل الخ) كما اذا قام بجوهرين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل

ان ذلك فيما اذا لم يكن لاحال محل سواء وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

(قوله لان صعوبة الانفكاك الخ] وبقاء الاثر يستلزم بقاء المؤثر

[قوله غير التأليف الخ] أي تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا

ان التأليف القائم بها كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا انه حدث بعد زواله والزائل

بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام بأثنين منها

[قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ] وقد يجاب أيضاً بان التأليف قائم بالمجموع من حيث

هو مجموع ولا محذور فيه

(قوله وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين الخ) ظاهر تقرير الشارح بوجه ان خلاصة الجواب

ان في صورة اجتماع ثلثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلاثة والاخر بالاثنتين فبالعدم أحد الثلثة انعدم

التأليف الاول وبقى الثاني ولك ان نحمله على ان في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة فاذا عدم

واحد من الثلثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم بأثنين هذا وقد يدل اذا حل كلام

أبي هاشم على ان التأليف القائم بأثنين لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حينئذ

ان يقال انعدم واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر وهذا محلان آخران

مستقلان في الحيلة على زعمه وأنت خير بان المفهوم من كلام أبي هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر

من اثنين فتأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مائراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان مائله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حمل على القسم الثاني فيقتل تسليم جواز تنقي المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهياً

المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العددين المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن الظاهر بانه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه

(قوله يعم المقارنات الخ) أي جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعني الكينيات المحسوسة والكينيات الاستعدادية والكينيات المختصة بالكليات لا توجد في المجردات بلا واسطة والكينيات النفسانية لا توجد في البسائط العنصرية والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كاسيجهي وانما قلنا بلا واسطة لوجود الكينيات المختصة بالكليات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وما قبل

(قوله فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للمجودات أولاً بالذات لان علومها حضورية لا حسولية والا لم يثبت الوجود الذهني كما أشار اليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا أولاً وبالذات لثلاث ينتقض بزوجة المقول العشرة فانها كينية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل أعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم ان الكينية نفسها لا يقارنها كينية ويقارنها عددان رد عليه بان الكينية نفسها لا يقارنها كينية ويقارنها كينية مختصة بالكليات أوجب بان العدد يمرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كينية عارضة للصوت الذي هو أيضاً كينية فامعني قولهم الكينية لا يقارنها كينية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض لسطح الذي هو كم آخر فلا معنى للقول بان الكينية نفسها لا يقارنها كينية

والجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها
 كتنقر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة (الأول) لكم له خواص ثلاث (
 يتوصل بها الى معرفة حقيقته) الاولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على (معنيين على
 القسمة) الوهمية وهي فرض شيء غير شيء (وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل
 والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك) سواء كان بالقطع أو بالكسر (و) المعنى
 (الاول) من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعني باقياها (بواسطة اقتران
 الكمية بها) فانك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض
 انقسامه (و) المعنى (الثاني لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار (فان القابل يقي مع
 المقبول) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات انفسانية لا توجد في الجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذي أقاموا
 على إثبات العلم لها مخالف لما ينبغي في كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات
 المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص لما أن تلك الكيفيات توجد
 في الحيوان دون النباتات والجماد فعل هذا لاتباعه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والازادة
 ثابتة للواجب والجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

(قوله وأصح وجوداً) أي أثبت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يذلل عليه البيان
 فلا يرد ما قيل أنه لا نزاع في وجود الابن والتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده
 بالنسبة الى الابن

(قوله يتوصل إلخ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فإن الاجتناس لا يمكن معرفتها الا
 بالوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

(قوله شامل إلخ) فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو أعون عليه

(قوله بواسطة اقتران إلخ) يعني أنها واسطة في العروض

(قوله حقيقة) أشار الى أنه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع المقبول مجازاً

(قوله وأصح وجوداً إلخ) فيه تأمل اذ لا نزاع في وجود الابن على أن المتكلمين ينكرون الكم
 مطلقاً فاما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الابن

(قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر) لعزل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم
 الظاهر من كنههم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفه فانك بعض
 أجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة
 فتأذ كما صرح به في موقف الجوهر

(لا يبقى الكم) أي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا منفصل فيه أصلاً (بل يزول ويحصل) هناك (كان) أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (نعم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل

(قوله في حد ذاته) لا باعتبار الالتصام والتركيب

[قوله والا كان الخ] أي وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكون موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلاً للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم بما ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لامتصاصات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية

(قوله الحال في المادة الجسمية) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة في الثبوت وإنما قدر هذه الصفة الاشارة الى علة كونه معداً للمادة

[قوله والمعد لا يجب الخ] اكتفاء بما هو المقصود والا فالمعد يمتنع اجتماعه لان الاستعدادات في الوجود

[قوله ثم نقول الخ] بيان لما تركه المعنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة] فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف

عنده فلا يلزم الاشتغال على مقادير غير متناهية بالفعل

[قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه] أي في السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج

لانه معد لمطلق السكون لمصولة بدون الحركة

(قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي

التقريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المرفقات من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب اشارة الى ذلك

(قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو

بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي

الذي هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لان معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضها عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعرض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعرضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها أيضاً (واما بالتوهم كما في المقدار) فان كل مقدار خطأ كان أو سطعاً أو جساماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالاذرع ومعني أنك المد اذا أسقطت منه أمثاله) أي من الممدود أمثال العاد (فهي) الممدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للممدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها [قوله مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ] يعقدان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركباً من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقاً للممدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضمنه

(قوله لان معروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع أنه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هنا

[قوله منفصلة بعضها عن بعض] لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والذائيت باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الرجوع الى الوحدات

(قوله الثانية وجود عاد الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاسم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بما لا عاد له وأجاب عنه الشارح في حواشي حكمة المين بان الاسم قابل للتصنيف قطعاً ولصنه بعده مرتين جزماً ولا يتنافى ذلك كونه أصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المقروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وبعدم عدده له لا يستلزم ان لا يعده مقدار أصلاً

(قوله اذا أسقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا تنضم بالعدد الغير المنتهي (قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق هنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للممدود والمطابقة هي

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلها أعنى الزيادة والتقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو التقصان واذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية (وهو) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى) لانه اذا فرض أجزاء) فى كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض فى ذلك الكم (جزء) مفروض فى كم آخر (أو أكثر أو أقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالتقصان أو بالزيادة

(قوله الثالثة المساواة) قبل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسمة والجواب ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة [قوله وأعراضها الذاتية] أى اللاحقة لذاتها فلا ينافى كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لأنها واسطة فى الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[قوله اذا فرض أجزاء فى كم] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما فى العدد أولاً كما فى المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة فى المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائداً والآخر ناقصاً فاندفع ما قبل لانسلم انه اذا وجد فى المقدار بازاء كل جزء مفروض فى أحدهما جزء فى الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الاتحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تنصرف فى الوحدات بل فى المقادير

(قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسمة ومن أدرجها فى العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقاً مندرجاً تحت الكم (قوله وهو فرع الخاصة الاولى] يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة فى الثبوت لا العروض فلا ينافى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة فى العروض انما ينافى أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذى هو المندعى ههنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة فى عروض عرض ذاتي

(قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم الخ] فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها نقل الكلام الى ذلك التساوى وهلم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري فى المقادير بل فى الاعداد وان أبوه لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحققة فى العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق لواقع مجامع للفعل

مقبساً الى الحكم الثاني ومنهم من عكس بفعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فتقبل القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً له والمجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أولاً شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الحكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لا تعرف الا بانها (اتحاد في الحكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والحكم لا يناله الحس مفرداً بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا الحسوس يعني وهذا الحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الحكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] والظاهر أن كل واحد من الخواص عارضة للحكم لذاته وان كانت متلازمة قاتاً لعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا لعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة
[أقوله انما هو في المساواة الخ] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء
[قوله أحد المفهومين] أي الحكم والمتكلم
[قوله يمكن تعريف ذلك المعقول] أي الحكم منفرداً عن معروضه بهذا الحسوس أي بالحكم المعلوم بالشاهدة مع المتكلم فالمعرف الحكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الحكم المعلوم بالحس مع المتكلم لان معرفته كاف في معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللامساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس
[قوله بل انما يناله مع المتكلم تناولاً واحداً] بخلاف المساواة مثلاً فانها وان أحس بها مع الحلة

وعدم تناوله للمنفصل بالقييد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث
وأشير إليه في الماخص وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة الفرضية
تتناول الكم بقسميه مما فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام
بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشئ إذ قد تبين أننا ان الكم المتصل لا يقبل
القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص
قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف
لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتم من لم
ينبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل
فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود
الداد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن
سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شئ يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو
بالقوة المقصد الثاني في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو (الكم
(المتصل) كالمقدار (فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار
ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما ابتدأ
منه فرضاً) وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شئ غير شئ
فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقييد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبداً

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما نقلناه عن المباحث الشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عندى في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقبان
على حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل الا انه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة
كذلك وليس المراد بتلاقى الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه في أول بحث البصرات

[قوله فان أى جزء] أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من

الخط مثلاً

[قوله أجزاء تتلاقى] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن ان يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو إمينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدوده لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين لم يزد به أصلاً وإذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح

التوزيع بأن يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها (قوله ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية إما بنفسه أو باعتبار محله فلا يرد أن النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية كذا قالوا وعندى أن قبول الإشارة الحسية يقتضى وجودها حين الإشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها

(قوله لم يزد به أصلاً) لأنه لو زاد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجزاً للملاقاة الجزئين لأنها تستلزم تداخل ماله مقدار فيها مقدار من حيث أن له مقداراً وهو محل بديهية (قوله لم ينقص شيئاً) أي لم ينقص أحد القسمين شيئاً من الانتقاس فهو بمعنى أصلاً (قوله ولو لا ذلك الخ) هذا بيان أنى وما ذكره بيان لمى كلاً لا يخفى

شئ غير شئ بناء على أن كل مقدار يمكن أن يفرض فيه أجزاء كما أشار إليه سابقاً بقوله ولا يزال كذلك أبداً ثم تلاقى الأجزاء ليس باعتبار أن كلا من الأجزاء الثلاثة تلاقى الآخرين مثلاً بل باعتبار أن هذا الجزء يتلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يتلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضاً

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قبل عيه كون الشئ ذا وضع فرع وجوده الخارجى والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بأن المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من أن كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل وجوده أو وجود ما ينوهم هو فيه

(قوله لم ينقص شيئاً) التوطين في شيئاً للتقليل وشيئاً ما تميز أو مفعول مطلق أى انتقاصاً شيئاً (قوله فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة) وهذا مع أنه خلاف المفروض يستلزم أن يكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى أقسام غير متناهية والقول يجوز أن يكون الحدود المشتركة خارجة في البعض وداخلية في البعض مما لا يلتفت إليه إذا لا وجه للتخصيص فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم في قوله فان أى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان
جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط
تجاوز في العبارة (والا) أى وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالمفصل كالمعدد فانك
ان أشرت من العشرة الى السادس مثلاً انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع
لا منه) أى من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما
الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار)
أى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه
(الماضى والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل
الكم المتصل (واما قار الذات) أى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار
فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث لجسم) تليمى وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

(قوله في قوله فان أى جزء الخ) أى اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام في قوله
فان أى جزء الخ

(قوله تجاوز في العبارة) حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالة في الخط بجامع ان كلا منها مفروض
في الخط مثلاً وقيل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء ظرف والضمير
في فرض الحد والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة في غاية
السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوباً وتقدير كلمة في في ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير
فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كما قدره ليم المعنى

(قوله كالمعدد) أورد الكاف لان انحصاره في العدد يحتاج الى دليل كما سيجى في بادي الرأي

بمحملة غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر ان يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها
حدود فضلاً عن اشتراكها لعله راعى في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما يحتمل كما هو السابق الى الوهم

[قوله في قوله فان أى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة] قد بوجه عبارة الكتاب بان ضمير
الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن
ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة

(قوله فالمفصل كالمعدد) الكاف متحمة كما في قولهم الخفيف المطلق كائنا على ما أشار اليه الشارح
في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المتصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد
الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهبية

فقط (فسطح أو في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الأربعة أقسام لكم المتصل (و) لكم (المتصل هو العدد لا غير) وذلك لأن قوام المتصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغة تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لأنه) أي الكم المتصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) أي الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط (فهو) أي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت الوحدة (عارضة لها) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات) لأنه الذي عد مقولة من المقولات (المقصود الثالث) الإبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) وهو الامتداد المفروض أولاً (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثاً المقاطع للاولين كذلك (وأما) أي الطول والعرض والعمق (تطلق على ممان آخر) سوى المعاني التي هي الإبعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترتيب المذكور بقوله ان كانت الخ (قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بيان انها تطلق على الإبعاد الثلاثة بهذه المعاني والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرر (قوله فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر

(قوله وذلك لأن قوام المتصل بالمتفرقات) هذا المتصل أهم من الكم المتصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المتصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدداً وبان القول كم متصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم متصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتأمل (قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لأن الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات

من الإشارة إليها) أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل
الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتصور حقائقها) أي حقائق معاني هذه
الألفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد
(مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد. وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل أي
هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) وهو أحد الأبعاد
الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو
المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى
قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض
أولاً على نوائم كما ذكرناه وهو ثانی الأبعاد الجسمية (وللامتداد الانقصر. وأما العمق فيقال
للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية

(قوله أي حقائق معاني الخ) يعني أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز بقائمة الدال مقام المدلول
أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أي الذاهب في جهة واحدة

(قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط الخ) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اذ
المناسب لهذه المعاني الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق بخلاف
لما في الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصير الذي بالتقياس مثله ما يقال ان
هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر أي من
حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً
في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد بفرض طولاً بعد بفرض عرضاً ويقال هذا الجسم نحين والآخر
رقيق وليس بنحين وان كان كل جسم له نحين بمعنى آخر أي من حيث له عمق أي من حيث له ثلاثة
أبعاد انتهى فانه صريح في أن إطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد
والعريض على السطح باعتبار ان له بعداً مفروضاً ثانياً والعميق بالجسم باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل أبعاداً ثلاثة

(قوله لأطول الامتدادين) في الشفاء من غير أن يمتد تقدم وتأخر

(قوله للامتداد المفروض أولاً) وان كان قصيراً كقول البرج

(قوله وهو أحد الأبعاد الخ) تذكير لما علم سابقاً

[قوله وهو ماله امتدادان] في الشفاء العرض يقارن للذي فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طويل) الامتداد الذي أطلق عليه الطول ان حمل على
المعنى المصدرى فوجه إطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أي هو في نفسه بعد

كما مر (و) يقال (للشخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطوحان أو سطوح بلائيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للشخن النازل) أي للشخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الشخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة) يقال الطول والعرض والعمق (للعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للاستداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للاستداد الآخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معاني المرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والمرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشوما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر ويقال عمق للشخن الذي يحصره السطوح فالمراد بالحشو ما يحشي به وإضافة الحشو الى ملامية كما هو الظاهر أي حشو خلاه متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما إبهامية أو موصولة وإضافة الحشو اليه بيانية فتوجيه حشو [قوله الذي يحصره سطح واحد] كالكرة الممتدة أشار به الى أن ذكر السطح بطريق التمثيل إذ ليس المقصود بيان أحد جامع مانع بل مجرد الإطلاق على المعاني

[قوله ويقال الطول الخ] لم يجمعها مع المعاني السابقة إشارة الى كثرة الاطلاقات الاول [قوله من مركز العالم] الى محيطه كطول الانسان وهو العبد الذي فيه أول حركة النشوء كذا في الشفاء (قوله الى الارض) أي الى أسفله الذي في جانب الارض

واحد وامتداد واحد انه ذو امتداد واحد وان حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال المرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طويل انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضئ

(قوله حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الخ) عبارة المثلين لما لم يكن بحسب الظاهر متناولاً للجسم التعليمي الذي في الكرة المصنعة فان فيها سطوحاً واحداً لا سطوحاً ومتناولاً للجسم الطبيعي فسرنا الشارح تصريحاً بالمقصود وان كان أخذه من عبارة المصنف تصفاً ولو بدل أعني بمعنى لكان أظهر ثم ان ما في قوله حشو ما بين السطوح اما مشددة إبهامية أو موصولة وإضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشوبه اما اصطلاحاً أو المجاز التفوي

كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التليص (ومنها ما هي كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض ثانياً) أو أولاً أو ثالثاً فان كون الامتداد مفروضاً ثانياً اضافة له الى المفروض أولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضاً اضافة اليه (وقد يعتبر معه) أى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقبلاً الى قصير فهنا اضافتان الاطولية والاطول المضايق للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الأمر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول أو لانه نظر الى أن القصير ايضاً اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصير ليس مأخوذاً مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذي هو الخط) صرح منها بأن المعنى الاول هو نفس الخط ويدل عليه قوله أى في نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطويل الطول لانه منتصف بالطول بمعنى دارز شدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا المتعجل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكان لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قبل كل خط طول ولا يجزى في قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق (قوله وفي المباحث المشرقية الخ) تأييد لما ذكره سابقاً من ان في الاطول بالقياس الى الطويل اضافتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعها ايضاً اضافة اليه) نحق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعمله الا أن الكلام في الابعاد الجسمية المذاك الاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العمق (قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر) فان قلت الاطول الذي ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة ايضاً فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقاً وليس اضافة الاقرب في توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار في الكلام

شيء فقد تؤخذ نارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد
تؤخذ نارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال
الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال هذا
السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير نحين عند ما يقال
لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس
الى آخر هو ليل مقيساليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والا كبر فان الاطول
أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء تطويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر
الاقسام هو المقصد الرابع في الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه (ويدنا خواصه وأقسامه
(واما بالمرض وهو أقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال
فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلها
الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحدة (الرابع
متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما في الشدة أو
المدة أو البدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم بما ليس
كالبالذات فلاخذ هذه الوجوه) الاربعة (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من
هذه الاربعة كما في الحركة فانها متطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول
فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة)
والقصير والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك
الحركة كل ذلك بتعبية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضا فكانت محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) التافذ في الجسم

(قوله فلاخذ هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجري مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الانقسام من الجانبين

(قوله فان مع الكم محلها) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بتافذ في العمق وقيل نافذ

فيه وهذا الكلام مبنى عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعاق بالحركات التي تكون محلا

للكم متصلا أو منفصلا فتتعلق بالكم في الجملة

(فيرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاونة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتجزئ بتجزئته) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالعرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل قد يعرض للمتعصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الزمان بالساعات أو الاشك بالاذرع) فيتمدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بمروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات (وقد يكون الشيء كما) متصلاً (بالذات) كما متصلاً (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أنه أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطقية على المسافة) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلاً بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض (هو المقصد الخامس) ان المتكلمين أنكروا المدد) الذي هو الكم المنفصل (خلافًا للحكماء لمسلكين أحدهما أنه) أي المدد الذي هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وغيبة الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالمدد المركب من الوحدات العدمية يكون عديمياً قطعاً (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل

(قوله فهذا وجه الخ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حالاً وأما اذا اعتبر بالنسبة الى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة الى الآخر كونه حالاً يكون وجهان اولم يذكره المصنف اذا لا وجه للتخصيص

(قوله ولا بأس الخ) انما البأس في الدخول لتباين المقولات

[قوله لو وجدت] أي في الخارج لان الكلام فيه

[قوله فلها وحدة موجودة] لان ما من شأنه الوجود في الخارج يكون الانصاف به فرع وجوده

انما قيدنا بذلك القيد ليرتب قوله ولزم التسلسل الخ

(قوله ويعرض لها أيضاً المساواة) مبينة على الاستعمال الاصلى وهو تعدية العروض باللام وان قول

المصنف فيعرضها ليس على ذلك

[قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة] وأما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في

الاعتبارات وهل يتمتع التسلسل في الاعتباري النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا نعيد

موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (تألوا)
 أى الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود
 الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثاني أن الواحد قد
 يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لأنه إن كان) الحال
 الذى هو الوحدة مثلاً (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لأن الوحدة
 قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وإن لم يكن) الحال (في شيء من أجزائه لم يكن
 بالضرورة صفة له) أى للمحل الذى فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل (وإن كان)
 الحال (في كل جزء) من المحل (فأما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت
 بطلانه بديهياً (أولاً بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزءه وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام)
 يعنى انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم
 الحال بمجموع المحل المنتقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وإن لم ينقسم بانقسامه
 ومثل ذلك يسمى حلاً غير سرىاني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله (وقول من قال هذا)
 الذى ذكرتموه (إنما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنتقسم (حلول السريان) فيه إذ
 بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أى لا فائدة فيه (لأننا برهنا على أن
 كل جزء من المحل) المنتقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا
 ذلك) وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض أننا لنسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أى كل ماسوي الوحدة إنما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج وأما
 الوحدة فحقيقتها ذاتها واحدة فلا تحتاج إلى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التى هي
 صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة

(قوله كان هو الواحد) دون الكل هذا مبنى على أن القيام بجزءه من المحل ليس موجباً لاتصاف
 المحل به خلافاً للمعتزلة على ما مر

(قوله وفيه بحث الخ) يعنى أن الجواب المذكور إنما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول
 سرىاني وغير سرىاني وانقسام المحل إنما يستلزم انقسام الحال في الأول دون الثاني أما لو حمل على أنه متصود

(قوله الثاني أن الواحد الخ) فيه أن هذا إنما يدل على رفع الإيجاب السكلي لا على السلب السكلي
 الذى هو المدعى إذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى
 وأدعاء عدم الفرق بما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوي الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون
سالا في المجموع من حيث هو ولا يكون سالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط
والإضافة في شأها عند التماثل بوجودها هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنتسم يجب أن
يكون متساويا بحسبه (فإذا كانت الوحدة درجة لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي
سميت فيه (وأنه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) لوجب أن تكون الوحدة أمرا
اعتباريا فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر إن كانت وجودية وجب
انقسامها بحسب الخارج وإن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب انتموهم وكلاهما محال فإنت
أن العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها
أصلا لأن شأها ملحوظ من عيشية لا يحل فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحشيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وإن لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستند بجواز أن
يكون سالا في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور
(قوله فوجب أن تكون الوحدة) أي المعطاة أمرا اعتباريا لأن ما من شأنه الوجود يكون الانقسام
بها فرع وجوده فلا يكون المنتسم متساويا إلا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقا فلا
يرد أن الدليل إنما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنتسم والمدعى امتناع وجودها مطلقا
(قوله فإن قلت الخ) يعني أن دليلكم لو سح لا متع اتصاف شيء بالوحدة في النفس والثاني بالحق

لكذا المقدم

(قوله قلت إن العقل الخ) جواب باختیار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها إنما يلزم ذلك لو اعتبر
عروضها له من حيث ذاته وأما إذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا
(قوله ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لثوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أبنا من حيث هو مجموع
بأن اعتبار الحشيات إنما يؤثر في الاتصاف بالامور الاعتبارية إذ يجوز أن يعتبر العقل اتصاف شيء باسم

(قوله قلت إن العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ) هذا اختيار لاشق الثاني فإن قلت
اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسيط اعتبار العقل
وملاجه لنعو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وإن سلم أنه
خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لم يلزم إلا الانقسام
في العقل لكن هذا أيضا غير لازم لأن العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

(قوله ولا يمكن اعتبار الحشيات العقلية) أي لا يمكن الاعتبار المفيد فإن الوحدة إذا كانت موجودة
في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حشيتها الاجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استعانة بمدعية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصى (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مماعلم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنية بهذا وشي آخر بذلك لم تكن الاثنية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فنقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتبارى بحيثية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لئلا يحتاج الى تقدير الجزاء أي والا قامت بالكثير فان قامت الخ أو الى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان اقامت الخ وان لم يتم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ (قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لان حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشي من حيث انه متصف بالكثرة (قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان عروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور

(قوله وليه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منحصرا في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودهما كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير منابرة للوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي (قوله لم تكن الاثنية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لاينا في الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان متقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتأمل (قوله فنقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قبل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان

لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير
وانه باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون
الكثرة التي هي المدد أمراً اعتبارياً وهو المنطوق (واعلم أن الواحد كما علمه يقال بالثبوت
على معاني كالواحد بالاتصال والاجتماع بمرادته أمر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد
اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل بالمجتمع وليس نفس الوحدة
واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلاً عن انه يكونا مشاهدين وشهادة
الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالمعنى هذا أن جعل
الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جاءت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض
للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله
(وكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لان العدم مأخوذ
فيه (والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تنقسم في الوجود) فان كانت الوحدات
موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ
ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمورا معدومة
كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح
أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بوجود بل الحق هو التفصيل وانه
يبحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والمعواد

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراخي الخصمين

(قوله اذ ليس له كم) متعلق بلا ينقسم

[قوله اذ ليس لها جزء الخ] حتى يمكن أن يكون عدما بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ] أي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية

فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت أولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً ينقطع التسلسل
باتصاف الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي هروضر الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في
الخارج وفيه تأمل

(قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) أي كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال المنصف وان لم يتم

(قوله وكونه) في عطفه على كالأحاد مساحطة ظاهرة وجعل السكون بمعنى السكائن وإليه اضافته الى المعنى

انهما سببان لمرور الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمدودات للموجودات قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء، ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس ثم لو قال لا وجود له مجرداً عن المدودات التي هي في الاعداد الا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه واما ان في الموجودات اعداداً فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) أمراً (واحداً يقوم بالمجموع) الذي هو المدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً بل (كان اعتبارياً ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بوجود في الخارج ومعلوم فيه) فانهما اثنان أي الاثنين قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (في الشرق و) بشخص (آخر) موجود (في المغرب فانهما) أيضاً (اثنان) أي معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة أنه لم

(عبد الحكيم)

[قوله وجود في الاشياء] أي وجود خارجي بقربة المقابلة

[قوله فانه لا يتجرد الخ] اذ الوحدة لا تتجرد قائمة بنفسها

[قوله واما أن أمراً واحداً الخ] ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمدود قياماً غيبياً تحقيقاً كقيام السواد لقياماً انزاعياً كقيام العمى يزيد على ما في الشفاء حيث وقع فيه وأما ان في الوجود أعداداً فذلك أمر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد قائم نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لاحتماله له محال أن يكون له خاصية الاولوية أو التركيب أو التمامية أو الزائدة أو الناقصة أو المربعة أو المكعبة أو الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لا استعلة في قيام العدد بالمجموع فقوله ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع انما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب

[قوله فاستبصر بوجود الخ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم يمثل هذا للمدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لا يستلزم أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً وأما المثال الثاني فلا نل عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد

يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمدودات (بجرد فرض واعتبار) أي أمر فرضي واعتباري وان كانت المدودات الخارجية متعقبة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا تحل الشبهة وتحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد المعارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة المعارضة للموجود المعنى (المقصد السادس انهم) أي المتكلمين (أنكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتي (فانه لاتصال بين الاجزاء) التي تركيب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا أنه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التي تناست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان تممة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطأ جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله مجرد فرض واعتبار] بخدشه ما ذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص ترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التي تفرض الخ] لا يخفى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا لكم للتصل لان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء وماني حكمه فالصواب أن يقال وان وان الاجزاء التي تفرض في المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المقادير ومحالها [قوله يسميه بعضهم] أي المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا في الجسم الابعاد الثلاثة وأما الاشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أي أمر فرضي واعتباري) أراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصافه حقه به حقيقيا
(قوله يسميه بعضهم خطأ جوهريا) وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الإشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والتقصان (راجع الى قلة الاجزاء) ركثرها (فها هو اقل اجزاء يكون أصغر حجما وأتقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى بمقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل كل واحد منهما شئ متاير للآخر فقد صحح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عادله غير الاجزاء) أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يعد به أصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لجزء الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح المد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء في اثباته بوجهين : الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (توارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شهرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا) وهو

[قوله ثم انه شرع الخ] الظاهر أن يقال انه يان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمة ووجود العاد عند أصحاب الجزء ردا لما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الكم [قوله مقادير] بالمعنى اللغوي أعنى المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

(قوله فرض جوهر دون جوهر) دون في موضع الحال أي متجاوزا جوهرها وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع (قوله توارد عليه مقادير مختلفة) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التي لا يشكرها أحد وكذا المراد بالسطح لهما سيأتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليلي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروباً أحدها كمضروب الآخر وأما بالفعل فلا اختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متعددة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وأيضاً فالما آن اذا اتصلا بعد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدت سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[قوله مع بقاء جسميته المخصوصة) هذا انما يتم لو لم تكن المقدار من تخصصات الجسمية وهو ممنوع الى ان يقوم الدليل عليه

(قوله وهذا الاتحاد الخ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل [قوله ذلك الذي ذكرناه] جعل المشار اليه الاسمين بتأويله المذكور اشارة الى ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين

(قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بغاواهر الشعة فقط بل متعلقاً بأعماقها وأيضاً بالتبدل ليس مستمرراً على الاشكال لكن انعكاس التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل (قوله أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وصرته خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة أذرع فالجموع خمسة وعشرون ذراعاً في صورتين

(قوله وأيضاً فالما آن الخ) فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يعلم الوجود) أي وجود المقدار الذي هو الجسم التليني والسطح لان الزائل والمنجدد المذكورين ليسا محض المدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعلم (التبدل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التليني والسطح ونسأبت السطح مع كونه متناهما في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تنامي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى) وأما من قال به (وتتركب الجسم منه) فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل (يقول) فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل أو ضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أي توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطاي أعني زوال مقدار جسمي وحدث آخر مع المعطى أعني التبدل
(قوله مع كونه متناهما في الوضع) أي في الإشارة الحسية إشارة الى أنه لو لم يكن متناهما في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط
(قوله تنامي الجسم) أي في الوضع والمقدار بناء على أن تناميه في المقدار الثابت تنامي الأبعاد يستلزم تناميه في الوضع

(قوله ويعلم التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيتعهد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصفة التغير في العنوان والاعتبار
[قوله مع كونه متناهما في الوضع] التناهي على قسمين تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية وتناء في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تنامي في الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب تناميه في المقدار بالبرهان الدال على تنامي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهماً في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناميه في المقدار المستلزم لتناهميه في الوضع كما يشهد به التخييل الصحيح ولذا أطلق استلزام تنامي الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً للوجه (الثاني الجسم يتخلل) فتخلل حقيقياً وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخيناً شديداً (ويتكاثف) تكاثفاً حقيقياً وهو أن ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من أجزائه أو يوزل خلاء كان فيما بينهما (وجوهريته) أي حقيقته المخصوصة وهويته المميّنة (باقية) محفوظة في الحالين (كإسباتي والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهرية المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها أو جزءها لها تغيرت بتغيره (ووجودي ضروري) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون علماً محضاً فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منه) أي منع قبول الجسم للتخلل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضاً فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وانباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى (أنكرنا السابغ انهم) أعني المتكاملين كما أنكروا المدد والمقدار الذي هو الحكم المتصل بالنظر (أنكروا) ايضاً (الزمان) الذي هو الحكم المتصل غير القادر (لوجهين) الاول ان الزمان على تقدير كونه موجوداً (أمسه مقدم على يومه) اذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والالكان

[قوله فتخلل حقيقياً] احتراز عن انتفاش الاجزاء واندماجها فانه يسمى فتخللاً وتكاثفاً مجازياً فانه ليس الا دخولا لأجزاء خارجية عن الجسم وخروجها

(قوله أنكروا) أي نفوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فكيف يصير ان ملشاً للانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار ايضاً كما ستطلع عليه

(قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه

(قوله والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارناً بعضها مع بعض

(قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً) أما الجسم التعاملي والسطح فلما ذكر صريحاً وأما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذي ذكر فيها

[قوله والجواب منه] وايضاً الاعداد والاعتبارات تتجدد بلا مربة فلا يدل على الوجود

[قوله أنكروا الزمان لوجهين] فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليس ملشاً لانكاراً فالاولى ان يذكر وجهها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية

الزمان على قاعدتك ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بوجود

[قوله والا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم] الحكم المذكور ضروري كما يشير اليه في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضراً

الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون
أجزاؤه متممة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات) أي الطبع
(والشرف والرتبة) لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الأمر بما
يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزء مقارناً لجزء آخر فيكون حادثاً فيه إذ لا معنى لظرفية الزمان لنسب إلا مقارنته له في
الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التي أوردت هنا كما لا يخفى على المتتبع
(قوله يجامع المتأخر) أي يمكن أن يجامع المتأخر نظراً إلى ذاتيهما وإن امتنع بعارض فلا يرد المعد
لأنه من حيث ذاته يمكن اجتماعه إنما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزماني له بناء على كونه
موقوفاً عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الأمر الخ) فإن أجزاء الزمان في أنفسها يمتنع اجتماعها
(قوله متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون
احتياج بعضها إلى بعض بحسب التشخيص أيضاً وما قيل أن التشخيص الوهمي تنصف به الأجزاء بعد
فرض التسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها إلى بعض فلا يخلو عن مكابرة لأن التشخيص الوهمي
لا يمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية في الخارج

بجامعاً اليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارناً له يكون مقارناً اليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه
بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت إلى ما يبتهم من أنه لا يلزم من دوام
الظرف دوام المظروف على أنه إن سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور
فيه فقد انضج الملازمة وإن لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان
كتقدم الأب المنعبر من حيث أنه كان مقارناً لعدم الابن عليه فإنه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم أن يكون
لزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة للنع المذكور أنما نشأ من عدم تخيل معنى الاجتماع الثاني لتقدم الأمر
على اليوم

[قوله لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر] أي يجوز أن يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام
علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لأن المعد مقدم بالطبع
على الملول ولا يجوز اجتماعهما كما هو الصواب والظاهر اجتماع جوق التقدم في المعد والفرق بالحيشية
ولو اعتبر في أحد المتقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في المدق فليس بضار في التحقيق لأن مجرد عدم
جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من إطلاقهم سواء سمى تقدماً زمانياً أو طبيعياً
فتم المطلوب فنأمل

[قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن أن يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة أن

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقديم بالبابية ولا بالذات وهى في نفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لا بمحصاره عندكم) أيها الحكماء في خمسة فاذا انتفى أربعة منها تبين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزمانى أن المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم فى زمان متأخر عنه (والكلام فى ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) فى الازمنة الموجودة مما أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) فى نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أى ومع

(قوله وهى فى نفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام فى تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبى الخ) لانه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وضماً أو عقلاً واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما فى الامام والمأموم والجنس والنوع

(قوله والكلام فى ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده بكون امه مقدما على يومه الخ لا يقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كثر الزمانيات

(قوله ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل فى الامور الاعتبارية (قوله بالضرورة) اذ بداهة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا يتنافى كون السابق معبدا لللاحق كما فى كون احدى الدورات معدة للآخرى وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم فى تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما فى العالم والجاهل بل جواز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية فى الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلاً

[قوله والكلام فى ذلك الزمان] فان قلت المدعى هو الساب الكلى أعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الایجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثانى قلت يكفى فى الاستدلال خصوصاً الازامى انه لا قائل بالفعل

[قوله منطبق بعضها على بعض] معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية

[قوله ومع ذلك يستلزم محالاً آخر] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة فى استلزام

كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لا متناح اجتماع فيكون أمس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (بمجموعا) لخروج بعض الاتحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) أيضاً (عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه) أي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجمع فيها القبل مع العبد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدما على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية (قوله فان التقدم الزماني الخ) وان أبيت عن اطلاق التقدم الزماني الا على ما يكون بالزمان فليكن هذا قسماً سادساً وسه ما ثبت من التقدم بالذات وغيره (قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان

محال محالا آخر وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال هنا وباستلزامه محالا لا يبان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمل

[قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] أورد عليه ان ماهية

أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمرسواها بخلاف ما عداها فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما صرت إليه الإشارة

الاتصال ليس كما والزمان كما بل أراد بالاتصال المتصل فأنهم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازماً ذاتياً له فيكأنه نفس الاتصال وإضافته إلى التصزم والتجدد إضافة المروض إلى المعارض أي المتصل المتصزم والمتجدد وإنما اختار هذه المبالغة يجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لأجزائه لذاته أكمل ظهور

(قوله أعني عدم الاستقرار) يعني أن المراد بالتصزم والتجدد عدم الاستقرار إذا امتداد المتصل في ذاته غير منصف بالتصزم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالعني أن حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصزم والتجدد

(قوله فإذا فرض الخ) يعني أنه ليس موصوفاً بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كما منصفاً وكونه محتجماً الأجزاء بناء على أن التقدم والتأخر لكونهما إضافيتين توجدان معاً فيكون معروضهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الزمن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لا أمر غير مستقر

(قوله ولا يحتاج في عروضهما الخ) وإن كان يحتاج في ثبوتها إلى الحركة فهي واسطة في الثبوت لا في العروض

[قوله بخلاف ما عداها] حق الحركة فإن حقيقة كمال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تنجزى وكان المتحرك حين يتحرك في الأوسط لكان عند حركته إلى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فنفس كونه كماله بالقوة لا يوجب أن تكون منقسمة فضلاً عن أن تكون أجزاؤها متقدمة ومتأخرة وإنما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتقسيمه ما ذكره الشيخ في الشفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد منها في التأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية باحتمالها من جهة ما هي ليست من جهة ما هي للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس بعدم الاستقرار ولا اتصال ذلك لعدم إذا الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائل بأن عدم شيء من الأشياء استقراراً كان أو غيره ولا اتصال ذلك لعدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لا أجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عداها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الامس على اليوم ونبي الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدماً واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً (الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والالم يكن الزمان موجوداً) أصلاً (لانه) أي الزمان (منقسم في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً) وصار منقضيًا (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجوداً (ولا ماضي ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو خلاف المفروض وانه) أي الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فاجزأؤه اما معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمناخر فنكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار أيضاً بآزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

(قوله وقد أجيب الخ) هذا الجواب مدفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[قوله واذا كان لا حاضر موجوداً) قدر الخبر منه وبأشارة الى أن لا معنى ليس وان الجملة في محل

(قوله وقد أجيب عنه أيضاً الخ) قد أشرنا الى أن مجرد عدم اجتماع المتقدم والمؤخر التظاهر في أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد اني القول بعدم التقدم الرتي بيناه على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جواباً عن أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتي كما سيشرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما بوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدماً على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخراً بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر

(قوله واذا كان لا حاضر موجوداً) اسم كان ضمير الشأن وموجوداً صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجوداً ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسبه وموجوداً خبره

(قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق) قبل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن يتنفي ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خلف وأيضاً نقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لا متنازع انقسامه الى ما لا يتناهي (واذا كان الزمان الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني (اذا ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً (الا وهو حاضر حينئذ) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسافة بالآتات (فيتركب) الزمان (من آتات متتالية والمفروض أنه) أي الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى لانه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى (لانها) أي الحركة (من عوارضه) أي منطبقه عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء بفرض بازائه من

الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لا متنازع ان يكون عاملة لبطالان سدارتها بدخول كان وملائمة وجوب التكرير على ما في الرضى والمغنى وأما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

(قوله لا متنازع الخ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمي فلا نسلم امتناعه وان أراد الفعل فسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء إلا أن يدعي أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعل على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه حينئذ فنختار الشق الاول وبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

(قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قبل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطالانه أولاً وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المتني من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

(قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولا يبي على في هذا المعنى أبيات

خذ يا سديتي من أخيك مقالة • حكمت بصحتها النفوس الناطقة

ان المسألة والزمان كليهما • ثم التحرك جملة متطابقة

كل واحد من الآخرين جزء، فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تنجزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تنجزى (وأنتم لا تقولون به) أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تنجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاماً (أو بطله) يعني تركب الجسم من تلك الأجزاء (بديله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فلما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان (فلما في الآن) أي الحاضر (أو في الماضي أو في المستقبل) فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[قوله برهانا] بأن يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من أجزاء لا تنجزى بل يقول بكونه متصلاً واحداً في نفسه قابلاً لانتقاسات متناهية كمحمد الشهر ستاني أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كديمقراطيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه إبطال وجود الزمان بإبطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة التباس الافتراضي المركب من متصلين كما مر أو قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلاثة أجزاء وحملات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد في الحاضر أن يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذلك فلا يرد أن التقرير السابق حاسله أنه لو وجد الزمان لكان الموجود منه إما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لافي الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بأن الزمان منحصر في الثلاثة وإذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضى ولا مستقبل موجودين (قوله بأن قال الخ) يعني لانسلم أنه لو وجد الزمان لوجد في ضمن أحدها لم لا يجوز أن يكون موجوداً في نفسه ولا يكون شيئاً منها

[قوله فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق] فإن من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالأمور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فينتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لأن هذه الأقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانتقاس والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحداً لانتقاس فيه

ان صح قسمة بعضهن لطبعة ه فالشكل في تقسيمها متوافقه

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم أو منطبعة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تنال الآتات تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامى على التفسير الثاني أيضاً اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكأنه انما ساء برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص (وانتفاؤه) كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا به ان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنتهي (لا توجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتصف بالزيادة والذاتية (والافني الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا منافضة فان ما ليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لا يخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على ما قررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على ما قرره القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لو كان موجوداً فاما أن يوجد في الحال أو في الماضي أو في المستقبل لكن الجواب حينئذ لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه والحاصل أنه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال وارداً عليه لكن لا يكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لانتج الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والتول بأنه مبقى على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الترددية أو القول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لا يفوه به عاقل فضلاً عن فاضل ثم اعلم أنه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعزراً مطلقاً بل اذا كان ذلك الشيء من المتغيرات ولا يكون متطبّقاً على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الازمنة

(قوله وقد ناقض الخ) لا منافضة في كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما في الماضي أو في المستقبل أو الحال (قوله فان قلت) خلاسته أن كل ماهو زمانى فله متى اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكاني له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان ممكناً بحسب المفهوم لظهر وجه الترتي بنى ذلك الامكان وان حله التعذر على التمسر مجازاً فالامر أظهر (قوله فان قلت لا منافضة) حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حله ابن سينا على الظرفية

مثلاً ويسمي زمانياً إذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإن لم يكن موجوداً في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكان فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً قلت هذه منازعة لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفت (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا إذا انحصر الاعم في عدة أمور كل منها اخص منه) ولم يوجد شيء منها) أي من تلك الأمور (لم يوجد الاعم قطعاً فإن العاص لا وجود له) في الخارج (الافى ضمن الخالص) بالضرورة (والامام الرازي) بما تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها) لان الحركة

(قوله إذا لم يوجد في شيء من الازمنة الخ) هذا ممنوع إذ يجوز أن يكون موجوداً في كل الزمان ولا يكون موجوداً في شيء منها بأن يكون متصلاً واحداً منطبقاً عليه منتصباً بانقسامه فكما أن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها

(قوله هذه منازعة لفظية) أي منازعة منشأها اللفظ أعنى كلمة في ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى (قوله إذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

(قوله قلنا إذا انحصر الاعم الخ) هذا إذا كانت تلك العدة افراداً حقيقية له اما إذا كانت اعتبارية فلا (قوله لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت أن الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها انما

فرد عليه وإن كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً في المقصود الآتي وحاصل الجواب ان مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية محالاً بلفت إليها

(قوله في عدة أمور) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى محل الكلام والا فطابق الانحصار كاف في الغرض

(قوله والامام الرازي نقض الخ) أي في المباحث المشرقية فيه بحث إذ قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يجبه النقص وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الالتزام بالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالتنقض بالنسبة إليهم قبل التنقض بالنسبة الى قولهم ونبطله بدليله وقد أشرنا الى انه أيضاً انزاسي

كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركيب الحركة من أجزاء لا تتجزى وتركيب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على اني الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتى (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذي يعقل المتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا وإذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد اثنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الى الحاضر والماضى والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لا تقولون به اذ النقص لا يكون الزامياً (قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول الى المنتهى فلم يكن ذلك لا يستلزم أن لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول ولا في الزمان السابق فمنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لا تكون موجودة مع انها مشتموعة والسر ان وجود الامر الفـيـالقار يكون منطبقاً على الزمان كله لا موجوداً في حدوده

(قوله بمعنى القطع) سمي به لكونه حاصلًا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول في الوسط الخ] في الحركة بمعنى المتوسط شبهة وهي انها تحدث في آن فني ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لا يحمل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان يكون مسبقاً بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا تقتضى بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الالمان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل أصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان) أى لا يجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون

(قوله تقتضى ارتسام الح) كما في القطرة النازلة والشمعة الجواله

(قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين بفرضان مسافة فين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء

(قوله فان زمان الطوفان الح) لو قال بداه فان فيه اعترافاً بعدم وجود الزمان الذي هو كم متصل أو قال فانه ما قام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذي أورده الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم أن آخر على صفة أخرى فكأن طرف المتحرك ولكن نقطة ما يفرض بحركته وسيلانه مسافة ما بل خطا كما أنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الناعل للخط بل المتوهمه وأصله له كذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك شيء كالتقطة الداخلة في الخط الى لم يفعله الى ان قال فان كان شيء مثل هذا موجودا فيكون حقاً ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه

(قوله تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود وأجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين

[قوله الا أنها غير منطبقة على المسافة] قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها الا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة فينبغي ان يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها تحركة بمعنى القطع هي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء وانما يلزم من تنال النقطة في المسافة اللزوم من تركيب الحركة من أجزاء لا تجزئ لان المتحرك من نقطة الى نالك يقطع حينئذ في آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا تجزئ لا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يفرض نقطتان الا بينهما أمر منقسم بقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث للمشرقية ان الزمان كالحركة له مميان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى لا يكون في الوسط والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً متداوياً هو مقدار للحركة الرومية قال فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيلال فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من أجزاء لا تجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيلالية أن تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فن أن يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثاً آخر وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حيد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل بخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضراً والمستقبل

(قوله كذلك لا يلزم الخ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة وبديهية تكذيبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن [قوله لوجب ان توجد الحركة الخ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود مالم يطرأ عليها الكون (قوله اما ماض واما مستقبل) أي بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية) ما ذكر في المباحث المشرقية من أن الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيلال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من أن الزمان الماضي الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات (قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان حاضراً الخ) فان قلت هذا لا يثنى لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلافتان بحيث لا تنطبق
احدهما على الأخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آتان متلافيان كذلك فلا
يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تجزي فيندفع
حينئذ الوجه الثاني بالسكينة (احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين الأول أنا
نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) ونفرض حركة (أخرى مثلها
في السرعة فإن ابتدأنا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء
حركة السريع الأول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك
السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني] لان مبتداء كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على
مذهب أصحاب الجزء

[قوله على وجود الزمان) أى في الخارج اذا لو هم ثابت عند الكل كما سيجي]
[قوله انما نفرض حركة في مسافة] اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في
في السرعة والبطء متفتتين في الاخذ والترك مع الاختلاف في المسافة ومتفتتين في الاخذ دون الترك مع
اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلاف مع
اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر نيتك الحركتين في نصف مسافتهم ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا القدر يتم
وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفتتين في السرعة والبطء وفي الاخذ والترك أو
مختلفتين في الاخذ والترك كافيه المصنف مما لا حاجة اليه وقال الكاتب في شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر
اتصاف ذلك الامكان بالساواة ورد الشارح قدس سره في حواشى شرح الطوالع بأن ذلك الامكان هنا
واحد فلا يوصف بالساواة لا مقياسا الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضاح لقبوله الزيادة والنقصان فانه اذا
كان الحركتان في مرتبة واحدة في السرعة ومتفتتين في الاخذ والترك كانتا متفتتين في ذلك الامكان ولو
فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما في ذلك الامكان فاذا اختلفتا في الاخذ والترك أو في السرعة
والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الامكان وأنت خير بانه لا يدفع الاستدراك

(قوله بين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم معايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور
(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك التغيرات وقوعا أو لبا

أصل مدعي المستدل أعنى عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل فلولم يكن الحاضر زمانا
موجوداً لم يوجد الزمان أصلاً قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السبيل فالمستدل ان نفي وجوده
فلا يتم دليله وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وان ابتدأت أحدهما قبل) أي قبل الأخرى (وانقطعتا مما وانقطعت أحدهما قبل وإشداً مما قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على على التقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الأول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان أيضاً أقل من الامكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان) آخر كما تبين (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان المذم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة (وتأخيه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (اي) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر اذ لم يظفر بمقارنته بمسافة (قوله لان المذم الصرف) أي ما لا يكون له وجود لا خارجاً ولا وهاً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النوع من الوجود حاصل كذا في الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذي هو يقرب أحدهما بالفعل وليس يقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معاً فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن ان بين ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يتقطع

(قوله وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود) ان أريد ما كان قابلاً لها بحسب الخارج موجود فيه فلم يكن قبول تلك الامكانات اياها بحسب ممنوع وان أريد ما كان قابلاً لها في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فمنوع

سريع وبطي مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتهائه) أي انتهاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (ولاختلافه) أي اختلاف ذلك الأمر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة ثنى يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولابد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الحكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوطة من خواص الحكم بالذات وإن ما عداها إنما يتصف بهما تبعاً له وسيأتي في بيان حقيقة أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (أن الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديراً لتلك الحركة لا وجوداً له لكن الذهن يوقع في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بانفعال مما كذا في الشفاء والمفهوم منه أن المتحرك في الخارج في حركته بحيث إذا تعقله النفس انزع فيه ذلك الامكان وانتهاء التوهم إنما يستلزم انتهاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحقيقة المذكورة كما في جميع الأمور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الأمر

(قوله وهذا أعني تساوي النخ) تعريض للمصنف بأنه ترك ما يحتاج إليه

(قوله ولابد من الانتهاء إلخ) لامتناع تسلسل القوابل بالمرض إلى غير النهاية

[قوله والجواب إلخ] لاخفاً أن هذا الجواب إنما ينبغي كونه قائماً بالحركة ولا ينبغي وجوده في الخارج والسكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[قوله وليس عائداً إلى السرعة إلخ] حاصله أن علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون إحدى الحركتين أسرع من الأخرى لعدم الدوران وجوداً وعدمياً أما الأول فلتنحقيق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتهاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً وأما الثاني فلتنحقيق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكفي في الأول بانحاد ذلك الأمر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما الاستلزام الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا الجواب معارضة كالأجنى وأما الحل أعني النقض التفسيري فهو ما ذكرناه سابقاً

المسافة الى آخرها) وهي الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع
(لا توجد اتفاقا لاجنب الوهم) والضرورة أيضا قاضية بامتاع وجودها في الخارج كما
نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة
لاستحالة قيام الوجود بالموهوم (ولانها) أعني هذه الامكانات القابلة لازيادة والنقصان
(تفرض في الاعداد) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر
مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضة لأمور معدومة

حقيقته انه لم متصل الخ

(قوله لا توجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلهذا الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية
وأما عند الحكم فبناء على التحقيق الذي سيأتي ومراجعا في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود
لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة
وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه أن يكون عليهم ومطابقا لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع
لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

(قوله كانهنا عليه) قد عرفت حال مانبه به عليه

(قوله تفرض في الاعداد) أي يمرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك أن
ما يمكن عروضة الخ الا أن عروضة لها لما كان فرضياً قال تفرض في الاعداد
(قوله فان ما بين الخ) أي الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر من
الامكانات التي بين البعثين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها في الخارج ولا في
الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيها ليست معدومات صرفة لكونها
موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضة) هذا انما يفيد لو كان عروضة للاعدام بالذات اما اذا كان يتبع الحركات

(قوله ولانها أعني هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر في نسخ
المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الناء التفرعي في قوله فهذه الامكانات وهمية
دالة على أن التعديل مستفاد من السابق فينبغي أن يجعل قوله لانها تفرض الخ مقطوعا على التعديل المقدر
المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود بالموهوم وان وجد الواو في
بعض نسخ المتن فالامر أظهر

(قوله ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ) لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور أعني الامر المنسند
والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى ومحمد عليهما السلام
وتحوها والعروض عبارة عن الحل فان الاكثر المحمول على الماين في الاول والاقل المحمول عليه في

لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق مائد عرفته من أن الحركة بمعنى التقطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لها في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معلوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث نوفر وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا تمتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك إلا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان ان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على ذينك الامرين للموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقبا مقامهما وبحث عن أحوالهما التي تعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها وهذا قد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود حركتين

فلا كالا يخفى

(قوله بل من أمرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما
[قوله ولما كان هذان الامتدادان النع] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات المبنية باعتبار ان مبدأ انزعاجهما كذلك
(قوله بأنه مبني الخ) لانه في كون هذا النع مكبرة فإن ابتداء الحركتين وانتهاءهما معا مما هو واقع بعلمه الصبيان وان لم تعلم المصية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد قائم

(قوله وأن يكون الامتداد العقلي كذلك) فيه بحث لانا لا سلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيالان أمر خارجي سيبا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كافي الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الامر الموجود خارجي ممنوع ودعوى الضرورة في عمل النزاع غير مسموعة

(قوله وقد اعترض الامام الرازي) الى قوله فيلزم دور آخر قبله عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت للطلب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهية ثابت بالضرورة

تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه للمعية الا للمعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وأيضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما أسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعاقبهما الا بعد اثبات الزمان وتمقله فيلزم دور آخر وأيضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والتقصان فيكون له بداية أجبت عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والتقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع أنه أيضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الاتناقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم تدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ] فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

(قوله الا بعد اثبات الزمان) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فمنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور [قوله فيلزم دور آخر] لا يخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصوير

[قوله لما قال الخصم] أي المتكلم في اثبات حدوث الزمان يبرهان التطبيق [قوله وهل هذا الاتناقض] لاتناقض لانه يكتفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم أجاب عن الاولين] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا يناقش الترتيب الذي مر أن الوجود هو الآن السبيل وخلاسته أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقة الخصوصية ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وليه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز النع والقسم المذكورة يكتفيه الوجود الومى

[قوله والمقصود بيان حقيقته الخ] هذا مبني على ما نقله الامام في المباحث المشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التي سيذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

(قوله فان الامم كلهم الخ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر المتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الآن السبيل كذا ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الام اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والتكلمون القائلون بكونه وهمياً بقدرونه بما ذكر [قوله والمقصود بيان حقيقته الخصوصية] لاشك ان المقصود هنا الاستدلال بما ذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كاملاً ومقداراً للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه * الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب

(قوله بأن القابل الخ) هذا القدر لا يدفع التناقض إلا إذا انضم إليه وإن منعم بقبول الزمان الماضي إنما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أجزاء الجملة موجودة مما يمكن التطبيق بينهما

(قوله يلزم منه القدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأنت تخبر بأنه إنما يلزم القدح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً بأن يصح اتصاف الاعداد الصرفة به بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيها استدلوأ به عليه في كل موضع

[قوله ثم وجد الابن] أشار به إلى أن اتصاف الأب بالتقدم إنما هو بعد وجود الابن إذ الإضافتان توجدان معاني الشفاء فالمقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو منه إذا اعتبر وجوده فقط
[قوله نفس جوهر الأب] فيكون متقدماً بنفسه لا بتقدم زائد عليه

الزمان وإن أنجز الكلام آخراً إلى بيان أنه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجبه وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم إلا أن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط (قوله وأجاب عن الثالث) قبل هذا الجواب لا يجدي لأن السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا بدفع بهذا الجواب كما لا يخفى

(قوله يلزم منه القدح في أصول كثيرة) منها ما ذكرنا في إثبات وجود المكان وإبطال الخلاء كما سيأتي فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لان التقدم أمر اضافي لا يعقل الابن شئيين (دون جوهر الاب) اذ لا اضافة فيه أصلاً (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له وإليه أشار بقوله (وقيل لا يكون مع) أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحالة متصفاً بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لأنه) أي الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقة عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لئلا كيد التني أي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا يعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان (قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة أن عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كعدم السابق وتارة بعد كعدم اللاحق فلا تكون القبلية نفس لا متناه

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدماً مطلقاً أو لاحقاً أو سابقاً لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافي أنه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه أو مقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن للمصير الى حذف المضاف أي قبلية قبل كما سيحى مثله

(قوله أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر أنه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة التني مع أنه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لأنه هو المماثل لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على أن هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نهناك عليه وأما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أى مع الاب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته
وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان
اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل
ما ذكر (وقد يبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية
(بأن العدم قبل) أى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أى بعد وجوده (وليس قبل
كبعد) أى ليس قبلية القبيل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان
القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

انصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يغير عنه بأن العدم قبل كعدم بعد يعنى أنه في الحالتين
على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما
ما ذكره الشارح قدس سره من أنه قد يكون موجبا لتقدم الاب وقد يكون موجبا لتأخره فالبارة
اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى أن المراد مما يختلف به أى بإيجابه العدم المعتبر وليت
شغرى ما الحاجة الى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الامام في ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود
والعدم قديكون موجبا للتقدم تارة والتأخر أخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن
ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مقابلة التقدم
لعدم الابن بأن العدم قديكون موجبا للتأخر كعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا للتأخر
(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها

(قوله فإن العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشتر بأن العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعنى قد
يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فآخريه الشارح عن ظاهره بأن حمله على ان العدم قد
يصير سبباً لقبلية الاب وقد يصير سبباً لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم
وبعديته فقوله به على توجيحه الشارح حال من المستتر في يختلف أى ملتبساً به وطريق الالتباس كون
العدم موجبا له أو يقال الباء للتمدية أى يجعله العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً

(قوله لمثل ما ذكر) أى والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتأخره أبداً بقى هنا شيء وهو ان
الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت أنه ليس عدمه السابق
فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال
على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف
جوهر الاب فتدبر

(قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن) يستلزم هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً في المتن الا أنه

الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا

لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لاساحة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب (قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فتفي كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كتنفي كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الاب. فاقول ان المصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) أي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه (قوله فلا بد من شيء آخر إلخ) لان ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مداخلية أمر آخر فان لم يكن متصفا بها أصلاً فلا يمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موسوفاً بهما بواسطة شيء آخر موسوف بهما بواسطة شيء آخر وهلم جرا يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ما قيل ان أريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلا نسلم للملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انفكاكهما عنها فان الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان أريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته اذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتها لهما لاتصاف ذلك الشيء بهما فضلاً عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروض القبلية] هذا التبيين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلاً على ان يكون معناه ان ملشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم أمر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سبباً للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا ملشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما ملشأين لهما وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس ملشأاً للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقتين لهما فينتد يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره أعني والالامتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضا حقيقياً لشيء

مفهوماً) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا نفي بالزمان الا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء علي معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه أعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج (فإن عدم الحادث مقدم علي وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا لعدم وصفه له (وما يعرض لعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج) بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتموه المقصد الثامن (في حقيقة الزمان وفيه) أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذي نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من أمر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان أحدهما مثل الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها

(قوله والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بالترير الذي ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقل أنها اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية أي لا سلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفاً بحقيقة وان كان مقارناً لها

(قوله في حقيقة الزمان) أي في ماهيته الموجودة فالمذهب السادس الذي أشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة وهنا الاحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم علي وجوده قطعاً) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجودياً وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبني وانما الموصوف به حقيقة شئ آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشئ فلا يلزم عدمية التقدم علي أن الاتصاف الحقيقى يكفى في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

(قوله وفيه أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته) مراده توجيهه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

شيئا تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالأب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل (لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) (وأما هذه الاشياء) التي توصف في المعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لاننا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الأب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني جوهرى الأب والابن (من حيث

(قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته) بمعنى ان ههنا شيئا واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لان شيئا واحداً يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئا واحداً كيف يقتضى المتنافيين لذاته ولا ان شيئا واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشيء كما منفصلا وان تجتمع أجزاؤه في الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما بين ان معروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس ملشوء ذاتيهما فلا بد له من ملشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأ الملشأ الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم ظرفا للأب وجزؤه المؤخر ظرفا للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر بتعصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون ملشأ لهما لذاته هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضة أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر انها وجودية لأنها تفيض اللاقبلية كما مر مثله مرارا فتقرر المصنف قاصر

(قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) أي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الإطلاق وأما

اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك المتقضي عنه لما نفع كتحلف البرودة عن الماء

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة أنه) أى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بمدة لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً (هذا خلف) واذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجباً واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زماناً وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرأ (وجوابه) أى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه الاول

المقابلة سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أو جسم أو جسماني والعرض اما قار أو غير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهرأ مجرداً أو جسمانياً وعرضاً قاراً

[قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بمصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمى يسمى بالزمان على نحو ما قلنا في الآن السبيل انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر الممتد

[قوله وان لم توجد الخ] أى وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهرأ

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانتك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أو بعدية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان أو بزمان انتهى والجواب على هذا التقرير أن المستع عنه الرفع بالقياس الى شيء آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله لسب مختلفة الى الحوادث وتلك السب

قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لانداته بله بالعرض

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) سفة كاشفة للجوهر وتنبه على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود ينفي العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الوسطة كالأوجب تعالى لهم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قبل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان وان لم يلاحظ يسمى جوهرأ سواء وقعت بالفعل أم لا

أن هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان المدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلاً (لأنه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلاً ورأساً لكان عدمه بعد وجوده) بعبارة لا يجامع فيها البعد قبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً فالمتنع على الزمان هو المدم الذي يكون بعد وجوده والمدم الذي يكون قبل وجوده (والمدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من المدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لأن المدم المطلق له فرد آخر هو المدم المستمر الذي ليس مسبقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته * الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (التنقض) بأن يقال قولكم أن عدمه بعد وجوده بعبارة لا يجامع فيها البعد قبل بعبارة كذلك فهي بالزمان متقوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المنتظمة (فإذا ان يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زمني ولكنه ليس بزمن زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمن هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان يعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زماناً لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيئاً منهما زماناً احتج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمن احتج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل * الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بأن عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس الا (بالزمان

[قوله بتقدم أجزاء الزمان] أي الزمان الذي حصله بنسبة الحركة اليه عندكم المنقسم بالتهور والسنين عند العامة فلا يرد ان ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف التنقض
(قوله وما نحن بصدده) أي عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله متقوض بتقدم أجزاء الزمان) المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتبة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضاً للتأخر (أو للتقدم) (وأنه) أي كونه معروضاً لما ذكر
 (محال) عندهم (فانه) أي التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم
 يمكن) لكم (أببات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض
 وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم
 الا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يمتد به أصلاً وإذا لم يكن العدم
 معروضاً للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) أي ثاني المذاهب التي في
 حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة
 المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من
 الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة
 المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (وثالثها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان
 الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً
 استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضاً للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور
 وكونه معروضاً له ولو بالشع ليس بمحال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضاً للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه
 في الزمان المتأخراً ومعنى اتصافه بالتقدم يعني انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم
 معروضاً حقيقياً لها حتى بنافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت فحينئذ لما فرض عدم الزمان
 لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عدميين لا يقدح في
 اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعشى بالعشي قلت
 فحينئذ أيضاً لا يوصف بها العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني
 يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعي كون الفرد القائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم
 بعدمه عدمياً بناء على ما ندر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منها معدوماً تأمل
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتغال وفي الزمان بمعنى المقارنة

حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بأنه) أي الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمفاوطة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والا تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدارا لأمرا قار) تجتمع لأجزاءه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار بالضرورة ليعن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لنهاي الابداد) فلا

(قوله أي كمية الخ) أي ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشيء على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتي

(قوله للجسم المتحرك الذي لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الإشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليرتب لزوم انقطاعه بانقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاسعلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحني

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى مالا نهاية له

(قوله ورابعها ماذهب اليه ارسطو) قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكاظمي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرير الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خاف والجواب ان احدي الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لما قائم بها فغاية ما لزم تقدم أحد لازمها على الآخر بالذات والمحدور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فلينأمل

(قوله من الآتات المتتالية التي هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا (قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بالنعطف المتحرك عن جهتها الى جهة أخرى (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً لا سرعة) لان أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رماً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا أصباً فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة * الاولى كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك في الزمان (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتقاصه إليه بقي الحركة الكيفية ولم يتعرضوا لنفي كون الزمان مقداراً لها لان في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما ينبغي ولان اصحاب الكمون والبروز ينكرونها (قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكونها من حيث التقدير محتاج اليه [قوله ولم يبين ذلك في الزمان] قد مر بيانه في الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم

لم لا يجوز أن تكون حركة في الكيف على أن انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الابن فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أبدية (قوله ولا يعكس) هذا على سبيل الانسب والاوّل اذا قد يقدر بالاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ (قوله ولم يبين ذلك في الزمان) قد بين ذلك بأن كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فنعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فنعين مقدار الحركة

(الذي لا يتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانطفاف ويكون الزمان مقداراها وما يتمسك به في اثبات السكون بينهما مستقف على فساد (الخامس أن له) أي للزمان (محلا اما لوجوده أو لعرضيته) والاولى أن يترك هذا التردد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته مما (ولم يثبتا) أي لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فبال (وبطله) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه أرسطو (وجهمان * الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب

[قوله قد عرفت ما فيه من الخلل] وقد عرفت اندفاع ذلك (قوله أو لعرضيته) أي كونه قائما بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما يتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط (قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثاني كونه موجودا وقدم ذكر الموجود لتوقف المقاربة عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى (قوله أي لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه ان لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة لاجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر وأما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان بنفسها لا بجميع أنواعها كما أشار اليه الشارح في أوائله حواشي التجريد فجرد عرضية الزمان لا يقتضي ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقى هنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت هنا محلية الحركة بمعنى القطع وهي أمر وهمي فتأمل

تبارك وتعالى (والتالى باطل اما اللازمة فلا تأكلنا نعلم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أى سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعاً فوجب الاعتراف بهما معا وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها (وأما بطلان اللازم فلائنه) أعنى الزمان (أما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فإن قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكرتموه (قعقة) وهي

(قوله وإذا كانت الخ) لاجابة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أى الواقعة في الزمان لا باللفظ المصطلح لامتناع عروضها لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد (قوله ونسبة المتغير الى الثابت) المواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثابت الى غير ثابت (قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقداراً لها عروضها للثابتات وكونه مقداراً للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ما ذكرتموه قعقة] لانا أثبتنا عروضه للأوجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت قال قول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لا معنى له فيكون قعقة والشن القرية الخلو والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والاعية من حيث أنه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذي لا يجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بأن يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بأن يكون غيره مما وقع فيه وحيث يكون المتغير المنسوب منطقاً على الزمان بأن يكون منقسماً بانقسامه موصوفاً بالتقدم والتأخر أجزاءه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبالية والبعدية والمعية الى

[قوله فإن قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال أنا لا نعلم انه لو كان الزمان موجوداً اسكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يدفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تعمق لى بالشئان هذا وقد يوجه ذلك

المتغير من حيث انه متغير بوصف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوباً اليه الثابت وظرفاً لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجوداً في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لا تقدم ثابت على ثابت نسبة له الى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر اليه موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر الى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في أجزائه لان المتعضيات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والتي المتعضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط المعلم الاول هذا المعنى في أثره حياً واذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقداراً للمتغيرات لا ينافي كونه مقداراً للثابتات فان مقاديرته للمتغيرات باعتبار حدودها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقاديرته للثابتات باعتبار كونه مقارناً معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على القار أو قار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشيء في الزمان فنقول انما يكون الشيء في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر وأما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فاتها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعلم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة فان كان له شيء من جهة تقدم وتأخر مثلاً من جهة ما هو متحرك وله جهة أخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ما هو ذات وجوه فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر وبشبه ان أحق ما سمي به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس الى وقت فوق فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجائين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال أو غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبلة وبعدة

(قوله وقد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقداراً للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بأنه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقداراً لتغير الحركة وأما كونه مقداراً للحركة مخصوصة أعني حركة الفلك

للقول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونها واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعية فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تليقها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع مذهب

[قوله لهذه معان معقولة] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة
[قوله واذا تؤمل الخ] لانه ظهر مما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم ففقدت آخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الخ] انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذا نسب بهما ثابت الى متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر عما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتي في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام هنا في القبلة والبعدية الزمانيتين ولهذا قال أولاً واذا كانت القبلة والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فتأمل

إليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان ومالا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجوده (الثاني أن الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) أعني ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم إليه (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ إلى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة أيضا كما مر (فلو كانت) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصلي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لابهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا للحجى زيد كما دل عليه سؤاله (ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا للحجى زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة إلى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول الفارسي لا تينك قبل أن نقرأ أم الكتاب و) نقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة و) يقول (الصبي ينطح البيض إذا عدت ثلثائة) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا نعيده

(قوله وقد سبق الخ) إشارة إلى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته الخ

[قوله ويرد عليه الخ] هذا لا يراد انما يراد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قبل ان مقصودهم أنه أمر موهوم ينتزعه الوجود من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلا له فلا يراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالتفصلي الخ) إشارة إلى ما نقل من الباحث المشرقية من أن الزمان

الموجود عندهم هو الآن السبيل المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

إذا عدت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قعد فلان
عندى (بقدر ما ينطبخ مرجل) أى قدر من نحاس (الحما وعلى هذا كل) من الاقوام
(بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن
نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان
ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء
وقتا واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل
مقتربين إنما يقتربان في شئ وان كل معينين فهما في أمر مامعاً فذلك الشئ الذي فيه
المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يحمل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه
بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها
مقبسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فاصحاب هذا
المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقانا ولذلك يتما كس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
في الحقيقة امتنع التعميس في التوقيت (المقصود التاسع في المكان) أو رده عقيب
الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعاً الى أقسام الكم المتصل على
بعض الاقوال وبين أولاً وجوده ثم أشار الى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلاً لمذهب كونه أمر وهماً وقال ان
أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجوداً على أنه أمر واحد في نفسه
(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية
[قوله في المكان] في الشفاء لفظ المسكان قد يستعمله العامة لما يكون الشئ مستقراً عليه وربما
عنوا بالمكان الشئ الحاوى للشئ كالذن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر
عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون الدهم ينفذ في مكان وان السماء
والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شئ لكن الحكماء وجدوا
لشئ الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثانى أوصافاً مثل ان يكون الشئ فيه ويفارقه بالحركة ولا
يسعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المسكان بالمعنى المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه] أراد لزوم كونهما واحداً
بالذات فلا يجدى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستمر

ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (بها وهناك) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم) ينتقل (إليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثلث) فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) أي من الامور المذكورة (للمعدم المحض) فان المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه

(قوله مشار إليه) ان أراد به مشار إليه بالذات فنوع وان أراد أنه مشار إليه ولو بتبعية الجسم المتكّن فسلم لكنه لا يقتضى ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار إليه بتبعيته كما هو مذهب الاشاعرة (قوله وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه) فيه ان الانتقال ليس الا استبدال القرب والبعد نص عليه في الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وانما نسب الانتقال الى المكان لكونه محدوداً وهمياً باعتبار وقوعه بين الاجسام التي حمل القرب والبعد عنها

[قوله فان مكان النصف الخ] فيه ان هذا تقدير وتسميف يتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام في أنه متفاوت

(قوله فان المعدوم الخ) أي المعدوم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الإشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أو لا كالنقطة في الخط والخط في السطح فانها حين الإشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم ان يكون كل نقطة أو خط نهاية

[قوله ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية] فيه بحث اما أولاً فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الإشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انها موهومان لان الخط عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا منفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم أحد الأمرين اما وجوده فيه أو وجود الحل الذي يتوهم المشار إليه فيه واما ثانياً فلان المشار إليه إشارة حسية بهنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور المعتزلة يشيرون الى الطير الواقف في الهواء بأنه هناك مع انه لا مكان بالمعنى العامي كما سيذكره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم وإليه] المنتقل إليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل إليه بتبعية فيستع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي تنوجه الى الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء ينتقل الى ما انتهى إليه حركته مع كونه معلوماً قبل وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في نفسه لا سطح موجوداً في جوفه فاذا خرج المتحرك بمجمعه

ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أى على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فاما متعجز فله مكان) اذ لا معنى للمتعجز الا ذلك (و) حينئذ (تسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أو حال

[قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة الخ] نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول يستلزم ضرورة الثاني انتهى معنى أن كلامنا هذه الوجوه تنبيهة مقدمة بديهية على بديهية لازم الذي لزومها أيضاً بديهي وليس استدلالاً بأن يكون المذكور صغرى القياس والسكبرى مطوية ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورة هذه المقدمة مستلزمة لضرورة تلك الدعوى ولم يقل لأنه مع أنه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لا تستلزم ضرورة المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أى ما يكون في مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر) لا امتناع كون المكان نفس المتمكن أو جزؤه والا لا تنقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يحجب عنه ههنا بأن المدعى وحوب وجود المنتقل إليه ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

(قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه تمدد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابض للزيادة والنقصان مع أنه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد اليد لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم بما لا يمكن له ولو أمكن لم يحتج الى قصة مد اليد بل يقال ما يتسع كل الواقف أزيد مما يتسع بعضهم اللهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

(قوله تبها على وجود المكان) فالمتنوع الواردة على الوجوه الاربعة لا تنضر وفي قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضرورتها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم الا ان يثبت من نقل عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول تستلزم ضرورة الثاني بقی الكلام في أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم ألبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد تبينناك في المرصد الثالث في أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليترك

(قوله وحينئذ تسلسل الامكنة) فان قلت المتعجز اذ كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا

(في التحيز فاما لجسم) أى فذلك التحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن فيه فيكون المكان) حينئذ (في الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعاً (وأيضاً ينتقل) المكان (بانتقاله) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) أى غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضاً باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه (اما بالداخلية) في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سرانياً (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالماسة) للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسنبطله) فيما بعد (وأما التحيز ولا حال فيه) بل

[قوله وهذا باطل قطعاً] اذ لا ينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال الدن في الشراب ولا البيت في زيد (قوله اما بالداخلية) التسلسل اللازم على تقدير الماسة لازم على هذا التقدير أيضاً الا أن هذا اللازم أشد استعالة فلذا تعرض له

[قوله فيلزم التسلسل] اذ لا يجوز كون كل منهما مكاناً آخر اذ لا ينسب المكان الى المتمكن بنى

فله مكان هو تف على قياس ما قيل في الضوء والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لا تتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة (قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون الجسم في مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلاً يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مائلاً له والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً لانا لم بدية أن مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية أعمال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه وإليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلاً تأمله [قوله وذلك بأن يكون حلوله] أى بأن يكون حلول المكان في محله سريانياً وانما يلزم تداخل الجسمين حينئذ لان المتمكن في مكان مالى له والمكان محلوله منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سريانياً تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

(قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يكفي حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهر أن الفساد فاحش في آخر الشقين [قوله فيلزم التسلسل وعدم تنامي الاجسام] فان قلت لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكاناً لهذا

يكون جوهرًا مفعولا مجرداً (فلا إشارة) حينئذ (اليه) أى الى المكان لان الجواهر
المفعولة لا تقبل الإشارة (وأنه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك
(وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أى في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن
يكون مطابقاً للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المفعول للجسم وإذا بطل هذه
الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً (والجواب أن
وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده
(تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وأنه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بيّنة (لا تستحق
الجواب) لان بطلانه معلوم يقيناً وان لم يكن وجه الحال فيه معيناً كما في النقوض الاجمالية
(وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل
ما ذكرتموه فيتمين وجه فساد كآن يقال مثلاً نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق
بأطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيهما لجواز انتهائهما الى
جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أى المكان (خارج عن الممكن) أي ليس
جزءاً له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو الممكن
(عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالاً

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الخضم لا يسلّم وجوده فضلاً عن الضرورة ومجرد الدعوى لا يسمع
في محل النزاع

(قوله كآن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه متعجزاً بمعنى حاصلاً في مكان أن لا يكون له
مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعداً قائماً بنفسه ولا يكون له مكان ويتمكن الجسم
فيه بالمداخلة ولا امتناع في مداخلة البعد للمادي في البعد المجرد كما سيبيح

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

[قوله أي ليس جزءاً له] يعني أن المراد من اثبات خروجه نفي الجزئية لا المعنى المشهور أعني نفي
العيلية أو الجزئية اذ لا يسبق الوهم الى العينية

(قوله وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كما دل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضاً وهو
المطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب أن يكون الممكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يتحقق
هذا فيما ذكر

في الممكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكروه لانه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه (قال
بعض قدماء الحكماء انه) أى المكان (هو الهيولى فانه) يعنى المكان (يقبل تعاقب الاجسام)
المتمكنة فيه (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام
والهيولى) أيضاً (يقبل تعاقب الاجسام) أى الصور الجسمية (فهو هو) أى القابل الاول
الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعني الهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعنى بطلان
كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءاً من الممكن والا انتقل بانتقاله
(وعرفت أنه) أى الشان (لا ينتج الموجبتان في الشكل الثانى) وما ذكره من هذا
القبيل كما ترى ولو أريد اسلحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب
عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب
الى أفلاطون ولعله أطلق) لفظ (الهيولى عليه) أى على المكان (باشتراك اللفظ) مع
وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى

(قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من الهيولى
والمصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والاتصال أعنى الاتصاليين قلت
ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر المقدارى يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحملة اياه وتلك
الهيئات المتواردة يسميه صوراً لكونها محملة له ومنوعة اياه
(قوله باشتراك اللفظ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل المجاز والمقول

[قوله وعرفت أنه لا ينتج الموجبات في الشكل الثانى) على أن الجسم في احدى المقدمتين يعنى
الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى يعنى الظاهر بل التعاقب في احدهما يعنى الحلول
وفي الاخرى يعنى الحصول فلا يتكرر الوسط
(قوله بأن يقال للمكان يتعاقب عليه المتمكنات) لم يرد بها المتمكنات من حيث هي متمكنات حتى
يرد ان هذا ليس اسلحاً للدليل لعدم تكرار الوسط اذ الاشياء المتعددة أعمن المتمكنات فيكون كقولنا
زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل أراد بها
للتعددات فلو بدلتها بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[قوله والا فامتناع كون الهيولى التى هي جزء الجسم الخ) فان قلت ان أفلاطون لا يقول بأن الجسم
مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله
الاعراض المحملة للاجسام المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقله التى هي جزء للجسم غير مناسب
للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى يقبل تعاقب الاجسام أى الصورة الجسمية يدل على أن عنه

التي هي جزء الجسم مكانه مما لا يشبه على حامل فضلا عن كان مثله في فطاته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشيء محددة له وحاربة له بالذات ومتدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (الا ان تزداد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل عدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيّد غير مسلم واليه أشار بقوله (وبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد مجرد سماء تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لان الجواهر الجسمية قابلة له بنفوذها فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائداً عليه (مالي له) ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوي بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانهما] في الشفاء أما بيان فساد من يرى أن الهيولى والصورة مكان فبان يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولى والصورة لا يفارقان والمكان تكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كلاما اذا صار هواء ولا تستبدل هيولاه الطبيعية وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريرا ويقال ان الماء كان بخارا وان النطفة كان انسانا ولا يقال ان المكان كان جسما كذا

فتلا آخر غير ما هو للشهور من مذهبه أو كلامه محمول على التنزل على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهبه تأمل

جزء من الممكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخله فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (واما لا بالتام بل بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملاقيه لمكانه دون أعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسه فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لاثالث لهما (فاذا بطل أحدهما تبين الثانى والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لارابع لهما وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكيته في مكانه ماثاله لم يجوز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتامه لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالتلط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكيته فهو اما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا عرضيا لا متناغ الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في الممكن لما سر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته والا لم يكن ماثاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثانى يكون المكان يمدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكيته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون يمدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما المامة فاتهم يطلقون

(عبد الحكيم)

(قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم) أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود (قوله وتوضيح الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه ماثاله لكون الملاقاة بينهما بالتام فيكون المكان يمدا أو بالمماسه بالاطراف سطحاً خفاه ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه (قوله فاتهم يطلقون) قد قلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم الحلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجملون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجمعوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول في الاحتمال الاول أنه أي المكان (السطح الباطن من الحاوي للماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي) واتباعهما (والا) أي وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لا مس) آنفا من أنه لا يخرج عنهما (وانه) أي كونه بعداً (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين * الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته الحركة) الاينية (أولا) يقبلها (والقسمان باطلان

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتقاده والنزول غير السقوط فلا يرد انه يلزم ان يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محرقة ترس من الجبل ليس فيه خشب ولا عصب

[قوله إما ان يقبل لذاته الحركة] القول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد هنا أي البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته أولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الثنتين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمنع اتصافه بالحركة فلا يرد انه ان أريد بعدم قبوله ايها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً للقبول ولا لعدمه وأن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الى ذاته فلا يلزم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلاً لها يتبع الجسم وان لم يكن قابلاً لها بذاته

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنع من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم أن يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي لانه يوجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد أن يكون عن شيء الى شيء وامنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار

(قوله حتى لو وضعت الدرقة ترس من الجبل ليس فيه خشب ولا عصب

(قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك) انما أسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا

قد سبق ان المنبه لذلك هو الضرورة العقلية

أما الأول فلأنه لو قبل البعد (الحركة) الابنية (فن مكان الى مكان) اذلا معنى للحركة الابنية
الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أى لذلك البعد الذى هو المكان (مكان) آخر
هو بعداً أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الابنية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون
هناك إبعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون
محالاً (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا أمكن انتقال
كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

(قوله فلأنه لو قبل الحركة الخ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لا يمكن له المكان ولو أمكن له
المكان لا يمكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال نظرا
الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتى
يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

(قوله ألا ترى الخ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع
آخر أو لا فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الاتفراد
عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما في ثرنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف

(قوله أما الأول فلأنه لو قبل البعد الخ) أجيب عنه باختبار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان
قبول الحركة عبارة عن امكان الانصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون
للمنتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل ونحقق ابعاد غير متناهية ليس
باعتبار انصاف كل بعد بالحركة الابنية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الابنية لا بد
أن يكون أمراً متمكناً بالفعل اذ لا يتعلق بالمكان كالجردات لا يكون قابلاً لها أصلاً والخصم أيضاً معترف
به وسيصرح الشارح في الالهيات بأن المكان لا يمكن حمله الا في المكان ولهذا استدلل المحققون على أن الله
تعالى ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجمله مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شئ
في بعض أحيان وجوده مما لا يتعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكناً والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم
يمكن أن ينتقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافسائر الاجسام لا يقبله أيضاً فاهو
جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد] قد يمنع الشرطية بناء على أن امكان كل درجة في نفسه لا ينافي
امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق

(قوله ألا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه) فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم
خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فبما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر
بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل ابعادها على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو ملش الفرق فليتنا مل

عن مكانه فقد خرج الكل (فه) أى للجميع (مكان فذلك المكان داخل في (تلك) الامكنة لانه أحدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه جمع بين النقيضين (واما) القسم (الثاني فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد والحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل * الوجه (الثاني) أنه (لو كان المكان هو البعد والجسم بهد حال فيه) فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بهد الجسم في البعد الذي هو للمكان (اذ لا يجوز أن يعدم البعد ان معاً حال كونه حاصلًا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا ان يعدم أحدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم أو بالمكس وإذا كان البعد ان موجودين معاً نفذ أحدهما في الآخر (فيجتمع في الجسم بهد ان) متداخلان (وأنه محال بالضرورة) لان كل بهدين فهما لاحالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالمعظم بديهى الاستحالة سواء كانت ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة (ولو جاز)

(قوله فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته) أى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر
(قوله والا كان المتمكن الخ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه
(قوله من حيث انها موصوفة) وأما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالمعظم فواقع كتداخل الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

(قوله فالجسم أيضاً لا يقبلها لما فيه من البعد) فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها ألا ترى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازماً للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعاً قلت ماذا ذكر مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابليته الحركة في ذات ذلك الشيء ولا يقيد الحركة بالاستقلال والتبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكانى مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذى هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان حركته بلذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضى تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فقاية ما في الباب أن يكون هذا جواباً آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدية (وأيضاً فإنه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتجيز بذاته وهو البعد لأنه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضاً وعلى هذا يكون قوله فإنه بياناً للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكم ثبت للمتجيز بالذات إذ يجب أن يكون كل من المتجيزين بالذات منفرداً بجيز على حدة والمتجيز بالذات هو البعد دون المادة إذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لأن الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل مكاناً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابداد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الابداد فإذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الأجسام أيضاً (وأيضاً فإنه) أي تجوز التداخل بين الابداد (يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية) وبقدح في الوثوق بها (فإنه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين الشخص (ذراعين) بل أذرعاً كثيرة ويجوز على تقديره أيضاً كون شخص واحد من الإنسان شخصين بل أشخاصاً متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وأنه سفسطة ظاهرة (وأيضاً فإنه يلزم) على تقدير

(حن جلي)

(قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) وأما الصورة النوعية فعني كونها مخصصة بجيز إن النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لجيزاً مقتضية لتعين ذلك المقتضى لأنها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية تقتضي حيزاً ما

(قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لأن هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجوز وبالجملة الحكم بتمدد البعد عندهم بناءً على أنهم أقاموا دليلاً على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة هنا لتعارضه مع البرهان كالأعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فنحال عن المعارض يجزم به عادة

تداخل البعدين (اجتماع الثابتن) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتماعا في مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق (والجواب عن (الوجه) الاول انا نختار أن البعد (الذي هو المكان (لا يقبل الحركة) الا بنية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضا (لما فيه من البعد قلنا) هذا الزوم (ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعني المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالحل) والحاجة اليه (والا لاستغني) في حد ذاته عنه) أي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في المحل أصلاً لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) أي حالاً في المحل قائماً به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبني كالوجه الاول (على تماثل الابداد) للمادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) انما لا نسلم

(عبد الحكيم)

(قوله وانها مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والجيب وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لما كان قائلاً بكون المسكن السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف (قوله انما يلزم الخ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقةهما المتعددة .

(قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

(قوله لا يتصور حلوله فيه) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر [قوله انما لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حاصله ان أردتم بحصولهما في جسم حلولهما فيه فاللازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان أردتم مجرد اجتماعهما في الجسم ونفوذهما فيه فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان الضروري ان كل باءين

اجتماع البعدين في جسم) على تقدير نفوذ بحد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بحد هو في الجسم يلازمه) وهو حال في مادته (وبحد فيه الجسم بفاراه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بحدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلهما (وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميتهما أعني جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا في كونهما بعداً) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) أي الذراع (عبارة عن البعد الحال) في المادة والتداخل في الابداد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متعيزاً بذاته حتي يقتضى انفراجه بجيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثليين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بحد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تمائل البعدين) المادي والمجرد (ولا يتناول به عائل) لان أحدهما قائم بنفسه والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحاً فإنه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققت (الاول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء) فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالحجر الموضوع على

ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجرداً قائماً بنفسه والآخر مادياً قائماً بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من ان تداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي محل النزاع غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجباً لكشفه

(قوله وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان مثلأ امتناع التداخل هو الانصاف بالعظم والامتداد وهذا الانصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما أيضاً

الارض فانه) أى مكانه (أرض وهواء) بنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته و سطح الهواء الذى فوقه (الثانى) من تلك الفروع (أنه قد تتحرك السطوح كلها كالسك في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيه) أى في الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن و سطح الماء المتحرك (أولاً) يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معاً) اما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد) سيجي في بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفصلة في الحقيقة متواصلة في الحس أو متواصلة في الحقيقة أيضاً ففى الثانى يكون مكان السك في الماء الجارى واحداً وعلى الاول يكون متعدداً بخلاف الطير الواقف في الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم يتنبهوا فوقعوا في حيز بيض (قوله متحركاً بتبعية حركة الماء الخ) ما دام ذلك السطح المحيط بما سبابا لسطح الظاهر من السك واذا فارق منه يضمن ذلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض (قوله وقد يقال الخ) هذا مدفوع بأن المقصود انه لا تلازم في المكان والتمكن في الحركة نظراً الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لا ينافيه ولذلك قال فالاولى

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يذن عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحداً على مناسبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السك شيئاً مداخل في الماء كالخشب ثم الظاهر فيها ذكر ان سطوحاً ثلاثاً ويضمنل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مساعده وكذا الحجر المستوي الموضوع في الماء يضمنل جميع سطوح مائه

(قوله ولما كانت حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المسكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يشارك المكان

(قوله والريح تقف) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلامعنى لوقوفه ظاهراً

الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدها مقعر ككرة أخرى وبمقرها محدد ككرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والحوى وحده (الاحتمال الثاني أنه) أعني المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البدئية فانها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم لما يكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه (وهو) أي كون المكان بعدا موجودا (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (اما أنه) أي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه متقدر) أي يقبل التقدير (بالنصف والثلث والرابع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعلوم بمتقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضي فان العقل يلاحظ

(قوله فيكون مثالا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لا حركة له أصلا

(قوله فطر) أي خلق

(قوله لما يكون بذلك) ويقولون بتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه

(قوله فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الا انه أماد

(قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ) المقام والمساقي في الحركة الابدية فالتحليل بالكرة المذكورة ليس بذلك والمثال المطابق للمقام الماء المتألي للكون المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكون فقد تحرك الحوى وأما الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف

(قوله لانه فطر عليه البدئية) وقبل لانه ينشق فبدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للإشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الأبعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لأبعاد الاجسام بأسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على به من ذلك البعد المجرد

(قوله لا يقال ذلك التقدير والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث بزمان منع

ونوع شئ فيما بين طرفي الطاس وبحكم بانه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه) أي المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج منهما (وانه) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأيا ما كان فواء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تنامي الاجسام وسنبتله لا يقال لانسلم) لزوم لا تنامي الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام) قالوا) نحن) نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات للمكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين أئرموا به) فالتائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها) فلا شك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لا يتم لو قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التي يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفى التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الوجود الا يرى ان ما بين العلوقان وبين سيدنا محمد عليه السلام أقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

المحدد تستبدل أمكنتها بإمكانه أخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلاً لأنها لا تستبدل سطعاً بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحته فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح وهذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متميز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته أمراً طبيعياً وأيضاً لهم أن يخصصوا قولهم كل جسم فهو متميز بالاجسام التي لها مكان فيخرج

(قوله مابه تمايز الخ) أى تكون الاشارة الحسية الى أحدها غير الاشارة الى الآخر (قوله وهو أعم من المكان) قال المحقق العلوى في شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة أعني ما يمرض بسبب نسبة أجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر يقتضيه الجسمية الحالة في الميولي وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهى ولا شك في أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالخيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على ما في المباحث المشرقية ان لكل جسم وضماً وللكل الاقصى وضع وهو مبين المكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه

(قوله لهم أن يخصصوا الخ) جواب باختيار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بما سوى المحدد واليه تشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بدن من موضع معين حيث لم يقبل كل جسم ويرد عليه انا لاسلم ان لو خلى الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح كيف وقد اتفق

(قوله لتناوله الوضع الخ) في سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التي يتميز بها الجسم في الاشارة الحسية والمقولة التي هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الوضع أى الحالة التي يتميز بها الجسم في الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة في سائر الاجسام وانبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم المماثل في الاشارة الحسية الكائن نحو آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه هنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالنواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك انه) أي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) لمحيطه به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة (وان القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء في المحدد وان للمعيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه هنا وهناك) فيه أن الاشارة هنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بنى لا يقبله العقل السليم فالوجه أن يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم انه مشار اليه هنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أي جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية

[قوله في الهواء أي الريح] الهواء في اللغة الجو وفي اصطلاحهم أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر المحل وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثاني للاشارة الى أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر بتأويله بالريح

(قوله فلا يعرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والفرضية جزئيتها وان تحقق

الذات يكتفى لعروض الحركة الخارجية وسيأتى تنمة لهذا الكلام في مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله أي الريح الهابة) انما قسم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان

الريح هو الهواء الهب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه على تأويله الهواء بالريح والريح يؤنث قال الله تعالى

ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركزه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة) الالينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وهنا ليس كذلك اذ يجوز أن يستند بان الحركة عبارة عن استبدال الامكنة من انتمكن فيها

(قوله في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهرها ذلك الجسم المنقول (قوله والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجوداً وعدمه يكون مساويا لها فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزمه من تفسير المكان بالسطح فاذا ذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له في كل حدم من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والتمهي ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود للزمن فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء أما انه ليس متحركاً فلا أنه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك في الحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتى انه لو كان سائر الاشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير أعني لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هي لا يمرض لها عرض كان الذي عرض له يتبدل نسبته فيها وأما هذا فليس كذلك انتهى وبما نقلنا ظهر اندفاع ما في الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انساناً محفوقاً بكرباس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الجالس في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه ملشاً قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة أينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون انسان محفوف بكرباس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أن يكون ساكناً وذلك سفطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخموم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البهيم الموجود المجرد أعني أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم إلا أن يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الاول بمد تسليم أن سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الابنية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالبيع الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الثاني من جهة الممكن طلب تبدله أعني المقصد الذي هو كون الجهة مقصداً للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال

كان حركة وإذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء اللزوم الذي هو الحركة ولولا كتنفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحركه فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح لزم أن لا يكون) المكان (مساوياً للممكن واللازم ياتل) لان الممكن منطبق على المكان مالم له فيجب أن يكونا متساويين (بيانه) أي بيان اللزوم (انا اذا أخذنا جسماً) كشمعة مثلاً (فجعلناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفيحة رقيقة) جداً (طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك) أي عشرة أذرع أيضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (أضفاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان (والممكن بحاله لم يزد) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) أيضاً (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماساً للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مما ساله كذلك قبل العصب (فقد نقص الممكن) الذي هو الماء (والمكان) أعني السطح الباطن من الزق

[قوله وأما القمر فلا يجري الخ] لو أريد باللوازم الزوائد ثم الجواب في القمر أيضاً مع الإشارة الى بيان ملئاً غلط المستدل بانه أقام تابع الحركة مقامها فبني الاستدلال عليه
[قوله وقد يمنع الخ] يعني أن الممكن بالذات انما هو المقدار والجسم يتبعه بدليله زيادة المكان بالتخلخل وانتقاسه بالنكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحداً بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه مختلف للتفضي لمائع مختلف برودة الماء عنه لمائع التسخين القريب الثالث أن المصنف نقل في المقصد الرابع من بحث الا كوان على رأي المتكلمين اختلافهم في تحريك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لان لم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان الخفوف بالكرباس حركة اينية سفطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفطة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جمع الى هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلاؤه الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالكيفية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجملة بأنه) أى مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود)

[قوله قربه] أى قرب الزق

[قوله وقد يجاب الخ] يعنى أن المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لا الحجم والا لكان للاجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور
[قوله انه من تمة الخ] لانه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخل تحت البيان المذكور
[قوله نعلم بالضرورة الخ] بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر
[قوله بأنه أى مقصد المتحرك الخ] بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فانه يجب أن لا يكون موجوداً حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كاسبجيء في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كاسبجيء ولا شك أن ما يقصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال المقصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فانه حال المقصد يجب أن يكون معلوماً وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن أن يرجع الى الماء ويجعل انتقص قرب الماء من الاستدارة كتابة عن عدم بقاء مكانه على حاله لئلا يلزم بينهما
(قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبنى على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة الوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك
[قوله وقد صرح ابن سينا الخ] اشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند المقصد فلا

حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقل) المطلق (وهو) الذي يقتضي ! (أن ينطبق مركزه على مركز الأرض) كالحجر مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقل (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه) ويلتصق بمحيط المحدد (الذي تنتهي إليه حركات العناصر أعني متحرك تلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المدوم في حال حركتي الثقل والخفيف (وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالم يكن مكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أي كونه مائلاً له (إلا بأن يكون في كل جزء) من المكان (جزء) من المتمكن بل وإن يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً (وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد بدفمان بأن معنى كونه مائلاً أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) في كون المكان هو البعد (الضرورة في أنا إذا توهمنا خروج الماء من الأناء وعدم دخول الهواء) أو شيء آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعاً) لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه ولا شيء من المدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه (عندما) كان (فيه ماء أو هواء) لانا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الأناء لا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجوداً

(قوله الذي ينتهي إلخ) أي ليس المراد بالحدد ما يحدد به الجهات الحقيقية بل ما يحدد به جهات

الحركات المستقيمة بحجمه أي بكميته

(قوله بمحيط المحدد) الإضافة بيانية أولية وتفسيره بقمر فلك القمر إزالة لذهاب الوهم إلى محيط

الفلك الأعظم المتبادر من العبارة إذ لا يقصده الخفيف المطلق وإنما هو منتهى الاشارات

من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازي بأنه لاشك في أنه يلزم مما
فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال
جاز أن يكون محالاً (وأيضاً فإنه مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى) الجسم (المحيط
و) الجسم (المحيط) شيء (واحد) لأن المحيط مماس بمقره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقره
فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقره مكاناً لذلك
الجسم المتوسط لكل المحاط بمحدبه مكاناً له أيضاً لأن نسبتها اليه على سواء (فيلزم ان
يكون له) أي للجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه
(والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكاناً اذ يجوز أن
يسمى أحدهما في العرف مكاناً له دون الآخر (انما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين
سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان
الآخر أيضاً كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم
يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خالياً عنه فذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحاط فإنه
ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء (الاحتمال الثالث) في المكان (أنه البعد

[قوله وقد أجاب عنه الخ] في الشفاء قالوا أي أحجاب البعد ان الامور البسيطة انما يوقى اليه
التجليل ويوم رفع شيء بشئ من الاشياء المجتمعة معاً وهما فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو
البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهولي والصورة والبسائط التي
هي آحاد في أشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعاً غير موجود في الاناء لزم ان
يكون البعد الثابت بين أطرافه وجوداً فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى
وخلاصه ان المفروض وان كان محالاً لكن الفرض ممكن وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى اندفاع
ما ذكره الامام بذلك

[قوله يسمى أحدهما في العرف مكاناً الخ] اذ لا مشاحة في الاصطلاح

[قول في الحقيقة المكانية] لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[قوله وقد يقال الخ] أي لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانية تقتضي امتلاء المكان بالمتمكن

ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[قوله وقد أجاب عنه الامام الرازي الخ] هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح
ولذا قال الخلاء محال عندنا لان طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالاً عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس (أيضاً) بينهما ما بينهما) فيكون ما بينهما بعداً وهو ما ممتد في الجهات صالحيان يشمله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكاملون ومنه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً ينمون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون واقفوا المتكاملين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما من التقدر) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيساً الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعلوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً لظما وان تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أولا (واما) الخلاء (خارج العالم فتفق عليه) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفي صرف (بثبته الوهم) وتقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاً أيضاً (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان * الاول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[قوله وحقيقته ان يكون الخ] فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ الحدود بين الجسمين

(قوله وجوزه) أى الفراغ الحدود بين الجسمين

(قوله متفقون الخ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

(قوله وان تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدير يقتضي ان وجوده وانما كلامون بمنعونه

(قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لاحقيقة الخلاء مطلقا بقربة

قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العالم فتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون للمحدد مكان

عند المتكلمين

(قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) قيل اذا اخذت صفحة من حديد واذا بنا مثل

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت ملساء فذلك والا فعدم ملاستها ما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبدية

[قوله متساوية في الوضع] بأن يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بتماس محذب كرة صغيرة لمقعر كرة أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[قوله بحيث لا يكون الخ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي في الاتصال بل التساوي في الوضع وفيه إشارة إلى أن ليس المراد بالتساوي في الوضع أن يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بل أعم من أن يكون في نفسه أو باتصال بعض الأجزاء ببعض

[قوله سواء كانت الخ] فيثبت لا تكون متصلة

[قوله مسام] المسام الثقب

(قوله أو غير نافذة) فلا تكون متساوية في الوضع

[قوله صفحة يتساوى وضع أجزائها] أي صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي

[قوله فإن كانت ملساء] أي في نفس الأمر فذلك المطلوب

(قوله سطح متصل) أي لا منفذ فيه سواء كان متصلا في نفسه أو بصوق جزء بجزء من غير منفذ

(قوله والا) أي أن لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء

لا تجزى متفرقة بينها منافذ إذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة

(قوله وأنه باطل بالبدية) يعني بديهية العقل تشهد بأن الصفحة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة

الرياص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حمل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خير بأن مجرد ما ذكر لا يكفي إذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لا نجذاب الهواء إلى اليمين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان إمكان الصفحة الملساء لكونها أظهر فيه فإن قلت الزاوية إذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها لطاقنها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فيثبت لا يتم قوله فنضع فيها أجزاء فليتنامل

(قوله والا فعدم ملاستها الخ) فإن قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء أخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب
والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء أخرى فاما ان تنتفي أو نذهب الزوايا في
الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتبين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام
الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع

مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء المنفردة

(قوله واما لوجود النخ) عطفت على قوله لعدم الاتصال

[قوله فان انتفص الزوايا] بان كانت الزوايا مثل الاجزاء التي لا تجزى

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوى الاجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المنافذ

(قوله والا صارت أصغر) فيها اذا كانت الزوايا أكبر من الاجزاء التي لا تجزى

[قوله فاما ان تنتفي] بان تصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء

(قوله أو نذهب الزوايا) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي الى غير النهاية لانه يبق في كل

مرتبة بعضها خالياً فينقسم الى جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي تتميز الاجزاء

فيه في الخارج كاختلاف عرضين فانه عدم الشئ من الانقسام الفعلي لا ينفك به الاجزاء في الخارج

وانما قيد الانقسام بالفعل لان الزوايا قابلة للقسم الوهمية الى غير النهاية لكونها سطوحاً

(قوله والثاني باطل) لانه يستلزم في الجسم اشمال المتناهي أعني الزاوية على اجزاء غير متناهية

بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن منفكة

(قوله قال الامام الرازي) الفرق بين التوجيهين ان مبني التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا

الى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام الى غير النهاية ومبني هذا التوجيه ان المراد بذهاب

جميع الزوايا في العدد الى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوى لا

يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك

على القرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها اجزاء أخرى) هذا جار في الماسم ايضاً وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه

فان قلت لم لا يجوز أن يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال

فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يثبت في الهواء بحسب الخارج كما

لا يثبت فلا محذور اللهم الا أن يصار الى أن ما أنشئت اليه من الفرجة اذابة صفرها بدخل فيها الهواء

للطافته دون غيره من الاجسام التي لا تقبل التداخل فتدبر

(قوله قال الامام الخ) الظاهر أن المحذور فيما ذكره الامام لعدم تنامي الزوايا بحسب العدد ولها

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صفار متصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صفار مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فانه وان جاز الا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تنجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا تمامها أو أن يماس شئ منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تنجزى أصلا (وأنتم تقولون به) أي يتماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الاضراب
(قوله وهو محال) اذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة
[قوله مستوية] أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس الخ) لا يخفى أن امكان التماس بين الصفتين بدیهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لانه ان أريد به التماس بينهما لأجزاء لا تنجزى بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفتين ملساء وان أريد به التماس لأجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حيث يتماس صفحة متصلة بمثلها ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس الخ ولو أريد بالاجزاء النقاط ويقال لو لم يكن تماس شئ منقسم في جهتين واحدهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس في شئ من الأمور الا بالنقاط وأنتم لا تقولون به بل تقولون يتماس السطح بالسطح أيضاً فان

ذكره الشارح أو لا تقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز أن ينتهي الى سطوح صفار منعنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكأن الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المنعني لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى ملازاوية فيه بقريضة السياق لا ما يقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب يلفظ بيان امكان الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقي سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي الى سطوح صفار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحا ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل
(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لأجزاء لا تنجزى أصلا) فان قلت لم لا يجوز أن يتماسا

التي لا تجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة مساواة فنقول (ولا يمتنع رفع أحدهما عن الأخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها مما (اذ لو ارتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكرناه في نفي الجزء من تفكك الرحي وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها مما بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأى جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة) منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا تجزى) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الأجزاء (وان الهواء) أو جسما غيره (انما ينتقل اليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخر إلى الوسط فمعد كونه على الأطراف يكون الوسط خاليا) عن

محب كل فلك تماس بمقر آخر اسكان له وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث قالوا اذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع الطوق الصغير جزءا حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع أقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك أجزاء الرحي

(قوله والا لزم تداخل الخ) حين تماسها

بنقطة كما ان تماس السكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شئ منقسم في جهتين نظير لفرض تساوى وضع الأجزاء فان لم تماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا

(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قات لم لا يجوز أن يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتداخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثر في أجزاء أحدي المفتحتين بل التكاثر لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما إلى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الأجزاء فليزه التكاثر قات نفرض انطباق المفتحتين في صورة الاستدلال بان يمر أحدهما من طرف الأخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثر أجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء أحدي المفتحتين هواء متخللا بناء على جواز انقلاب الأجزاء الأرضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشغل وهو المطلوب (وهذا الوجه) (الزاي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي الى الوسط من الاطراف (بل قد يخافه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشغل اصلاً وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تجزى متفصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة للمساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الالتزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم) (ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلافه بواسطة استمداد حصل بواسطة رفع احدي الصفتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان مهنتين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وهنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبي هاشم (قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم [قوله أي في آن] فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز ان يكون في زمان

[قوله فان الارتفاع حركة] قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أي وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان يكون منقسماً في جهة الارتفاع أولاً والثاني محال والالم يكن فاصلاً فتعين الاول فيكون مسافة تجزئه لا يمكن قطعها بالبحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعة

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زماناً وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون

حركة عنده في زمان) اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة متقدمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وايه) أي زمان (منقسم الى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوها لا يقال اذا رفعت الصفحة حصل اللاماسة التي هي آية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالتزام لاننا نقول اللاماسة وان كانت آية كالماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان الماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاماسة في آن يوجد فيه الماسة فلا يوجد اللاماسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآتين زمان في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

(قوله في زمان ارتفاعها) فان الاطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كانت حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وغرض دون فهمه الاوهام

(قوله لا يقال الخ) يعني ان الالتزام المذكور انما لا يثبت اذا لم يتعرض في الاستدلال للاماسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أمالو تعرض لها وقيل اذا رفعت الصفحة حصل اللاماسة فهي متأخرة عن الرفع والا لكانت حاصلة حال الماسة فيجتمع المتقابلان وهي آية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لا متنازع السلوك حال الماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللاماسة خالياً عن الهواء لئلا يلزم الالتزام

(قوله لانا نقول الخ) حاصله ان السلوك ليس متأخراً عن اللاماسة لانها وان كانت آية حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللاماسة حصل الوصول الى الطرف فلا خلا

على مسافة متقدمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لاننا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زماناً لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يدفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً فأنامل (قوله في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام) فيه بحث لان المسافة التي

الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت اجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقية) مثلاً وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقية (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه اليه) أى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير الاولين (والكلام فيه) أى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع اجسام العالم كلها لانه اذا انتهى الدفع الى منتهى الطرف الآخر ولا يندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتفى لامتناع التداخل فعنى قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام

يحقق فيها حركة الجسم انما تحقق في آن اللاماسة فاما بحصل اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط واللازم التداخل والحركة الزمانية لا تحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيدخل الوسط في ذلك الزمان فان قلت كل لاماسة نفرض فهي مسبقة بلا ماسة أخرى لالى نهاية ولا يوجد لاماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون آن تلك اللاماسة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالاً بأنه مالم يحصل اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاماسة معينة بأنها متقدمة على تلك الحركة (قوله أى فى هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثانى السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثانى وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثانى مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يمكن انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (ويتسلسل)
فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الاول (الزامي)
مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوئاً (قد يمدم الله
الجسم الذي قدماه) أي قدماه الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك
(ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك ليملاً مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم
الاجسام (ولا يتم هذا الالتزام) على الحكماء (الا بإبطال التخلخل والتكاثف والاجازان
بتخلخل ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملاً مكانه بمقداره الزائد
من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدماه) أي ينتقص مقدار ما قدماه من
الاجسام فيخلق له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا التقدير يندفع الالتزام الا انه زاد
في البيان فقال (الى غاية ما يطيع) ما خلفه أو ما قدماه (لذلك) التخلخل أو التكاثف
(بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدماه
ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى
هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يدفع به

(قوله فتتحرك أجسام العالم كلها) حل التسلسل على المعنى اللغوي وجعل اللزوم حركة جميع
الاجسام فاللتصام على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول
(قوله الى غاية الخ) متعلق بتخلخل ويتكاثف بتضمين معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

(قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل هنا على معناه اللغوي فلا يتنافى تنامي المواد
ثم المحال هنا حركة جميع الاجسام بحركة بقية على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضى أن
يكون الأخير مكان خال والتحقيق أن المحال امتناع حركة بقية لوقوفها على الاخرى الموقفة عليها بالآخرة
وانه دور محال كما ذكره الشارح المقاصد ولو جعل الكلام الزامياً ويجعل المحال لزوم حركة الافلاك
حركة أبلية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد

(قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق في واحد من
قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهى والاقرب الى العقول
وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ما قدما المتحرك يدفع ما قدماه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط
وكذا ما خلفه يجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤيده الآن

(قوله الدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع
شيئاً كما يدل عليه قوله ما لم يدفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يدفع بالفعل الا

يفطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا يجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتداف مسافة كثيرة وإن كانت ضعيفة كاناف مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والكثافة) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب (فلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسياتي ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الالتزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معاً) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلاً أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ حركتي الاصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتما كس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفاً على الآخر أى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد)

(قوله يقع كلاهما معاً الخ) قيل هذا في الحركة المستديرة صحيح وأما في الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لا ندفع الجواب وفيه ان نحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال لما تكاثف فكانه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا يلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب أن لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على أقلية المكان يتخلل كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف (امتناع الانفكاك بنمت التقدم منتهاه ههنا) أي منمنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نهينا عليه وقد أجيب عن هذا الالتزام أيضاً بأنه لو صح لا تمتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع بسبل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم توجهه بكلية لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقية واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة (الاول) انه لو وجد الخلاء فلفرض حركة (ما) ارادية أو قسرية أو طبيعية (في مسافة خالية فهي في زمان) لان كل حركة انما هي على

[قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذي أثبتناه مكابرة بخلاف التزام توج البحر بكلية

[قوله فيحتاج الى ابطال الخ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

(قوله لو وجد الخلاء الخ) خلاصته لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك في امكانها بل في وقوعها في الحركات أى الحركات المتحدة في المسافة والقوة الحركة ومقدار الجسم

(قوله واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لانا نجوز أن بعدم الله ماذا في قدام السمك ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالتزام أصلاً والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

(قوله التزمنا تدافع أجسام العالم) قد أشرنا الى امكان جعله المحل فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة أبلية فحينئذ لا يمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم (قوله فهي في زمان) انما احتج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذو معاق آخر يكون نسبة معاقه الى معاق

مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أى مساوية الاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاوق) الذي يقتضى بقاء الحركة المستلزم لطول الزمان (وليكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أى مثل الاولى أيضا في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الماء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضا) كالحركة الاولى (لأن تفاوت الزمان) في الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكما كان المعاوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أى المعاوق (القوام) يعني قوام الجسم المالى للمسافة الذي يخترقه المتحرك (فان كان المعاوق عشراً) من معاوق آخر كالماء الثاني بالقياس الى الماء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرًا) أيضاً من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاوق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الماء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لان البدئية تشهد بأن الحركة مع المعاوق وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاوق معها أصلاً (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضى زماناً) واقعا بازاها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أى المعاوق القوام) أى فيما نحن فيه اذا افترض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار المعاوق في القوام لجواز ان يكون شيء آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس

الاول كسبة مرفوع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المبني في تمام الدليل

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المماوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المماوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المماوقين) في المثال المذكور (لا أصل الحركة) أي لازمان أصلا فانه لا يتفاوت بتفاوت المماوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (في المثال المفروض) وهو الحركة في الملء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تماق لها بالمماوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المماوق (وتسع ساعات بازاء المماوق) الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تفاوتت بحسب تفاوت المماوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الأعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشار) فلا يلزم المساواة بين وجود المماوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زماناً لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة مامن الحركات أسرع الحركات (لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المماوق في تفاوت متفاوت وقيم

[قوله بل الزمان كله بازاء المماوق] أي في الحركتين المذكورتين الاتحاد في القوة والحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا مماوق فيها

[قوله بل الزمان كله بازاء المماوق] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المماوق لكان الحركة في الخلاء

الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) اما بحسب نفس الامر (واني له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء. وأما بحسب نفس الامر فكلما لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء المعاق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاق كان الحركة في الخلاء متمتعة أو واقعة في آن فلا يتم الدليل [قوله الذي هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زماناً لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف انتهى معنى ان ماهية الحركة لو اقتضى زماناً معيناً لوجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شيء من المراتب لازماً لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خاف ولا يخفى ان خلاصته انه يلزم من اقتضاها زماناً معيناً اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه انا لا نسلم امكان وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها في أي جزء يفرض من الزمان يمكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قبل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفكاكية والجزاء ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضي الحركة زماناً فليس بشيء لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفكاكية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظراً الى الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال هنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الانفكاكية [قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ] وما قبل ان متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك

واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجزاء ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هنا لازم فلا تقتضي الحركة زماناً قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وهنا بحث آخر وهو أن متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك في زمان

وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى أجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يجزي فان سلمت لزمتك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزي على أى وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واطمة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لان تقع في أى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة للوجود في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كذلك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان فهوهم لان الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لها انما هو في الوهم فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوجودي للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا ينقسم فعلاً بل وهما محال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون الا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) اثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث المنصف (قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الحلائية والملائية حينئذ كلتاهما واقعتان في الآن

لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلاً كذلك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرته أكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا أن يقال ان الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ماهو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل (قوله وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال على أن الحركة لا تقع الا على

فان الكلام من المتراض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أي ليس
اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه
وجود أسرع الحركات أولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أي جزء من الحركة يوجد
في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في
مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة
تقتضي قدراً من الزمان فان بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة الخروط ثم
ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء

والفراوت بينهما بقلة السكينات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند أصحاب الجزء هو الكون الثاني في
المكان الثاني والاجزاء والآتات والا كوان عندهم متتالية

(قوله بان الحركة المخصوصة الخ) يعني فمعي قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاوق لا لماهيتها
[قوله باعتبار القوة الحركة] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره
وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان أبطأ من الخروط اذا تحرك الخروط
(قوله ثم ان الزمان يزداد الخ) أقول كما انه يزداد الزمان بازدياد المعاوقة بنقص بانتقاصها ففي مراتب
انتقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاوقة أو أقل منه أولا
يمكن فعل الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة ماثلة لحركة لا معاوقة معها وعلى الثاني يلزم
تناهي مراتب المعاوقة الي مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البديهية شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في
هذا المبحث وأنت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفي طباع المتحرك انه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر
يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التي يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المعاوقة
وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج
الي اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع
الحركة فيه في زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها ماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو
محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة في امكان ما سوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو
خلاصة ما في الشفاء وبه يندفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد أشرنا فيها سبق الى أن القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة
في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز
السابق عين الدخول في اللاحق كما سيبحثه الشارح في مباحث الا كوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء
الذي لا يجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء بوازيه مع ان المدعي هو السلب الكلي أعني امتناع جميع
افراد الخلاء الا أن يثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراد

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء الماوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت الماوق ولما فرض تساوى تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء الماوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققت وقد أجيب عن الوجه الاول أيضاً بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض أولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن الماوق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا بدفع ما ذكره بقوله وقد أجيب كما لا يخفى بغير تردد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقل في زمان اللا معاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها حركة لها معاوقة لجواز اختلافها في القوة المحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيها لا معاوقة لها (قوله لجواز ان ينتهي الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفي لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانقصاص بحيث يكون زمانها مساوياً لزمان اللا معاوقة

(قوله وبأن الماوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يحنج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قبل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فعني المقاومة هي التأثير لا غير

(قوله لجواز أن ينتهي قوام الملاء الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملائين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذي الملاء الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز أن يكون المقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك أن تنقل النعم الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي الماوق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين الماوقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى

(قوله وبأن الماوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بأن الماوق من حيث هو معاوق لا بد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاوقاً والظاهر أن مراد الشارح بالماوق ما من شأنه للمعاوقة لا الماوق بالفعل لحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام وأما القول بأنها تفرض الكلام في الذي له أثر ظاهر

بتساوي وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني)
من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً
(كان اختصاصه بمحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذا اختلف الامثال) انما
يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به
من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك
أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم
لا اختصاص له بمحيز) دون حيز (فانه مألوف للاحياز) كلها اذ الخلاء الذي هو المكان
انما هو بقاء العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بمحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل)
ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرناه بل (الكلام في كل جزء) من

[قوله الجسم لو حصل الخ] يعني ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلا أو بعضاً يستلزم على تقدير
حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه
حتى يحتاج الى المخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أي لو تخلى وطبعه فلا يرد فانه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب
(قوله اذ اختلف الامثال الخ) كما مر في مبحث الماهية من ان الماهية ان لم تقتض انتشخص لذاتها
يملك تشخصها بموادها وما قيل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منعصرة كل منها في فرد
فهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متحداً فيها بينها فلا تكون تلك الابعاد بعداً بل واقعة في البعد
[قوله فان قيل الخ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء
للازم الاجسام وتناظرها فان مبني الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بشئ أيضاً لان مراد الجيب أن المعاوق الذي نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة
حركة عديم للمعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال
قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم للمعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر فتبصر
(قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قبل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة
بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على أنواعها أو العرض العام على مانحته والاحتياج الى المادة انما
يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون المنقضى للتشخص مادة كما سلف
(قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من
الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاقية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل
 لأجزاء العالم بأحيائها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتناظرها) فان الارض مثلا لتقلها
 تقتضى الحصول في الوسط الذى هو أبعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع هنا في
 الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لاني أن البعد المفروض أو الوجود لا يصح أن يكون
 مكانا وإذا كان العالم مكانا للاحياء كلها فلا خلاء بهذا المعنى وأيضا ملء العالم لكل الاحياز
 انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن
 أن يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدلل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون
 المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضا لما عرفته فاجيب
 بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص أجزائه بأحيائها للمابين الاجسام
 من الملازمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى جبر الى فوق فلو لا معاودة
 الملء) لذلك الحجز عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة
 فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجز متحركا نحو الفوق وهي
 أعنى تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى في المسافة فاذا كانت المسافة خالية
 لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أى ما ذكرتم من الدليل
 على تقدير صحته (انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حيثئذ لم يكن هناك معاودة
 مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه

(عبد الحكيم)

[قوله لتلاؤم الاجسام الخ] يدل على ذلك نضد الاجسام واحاطة بمعنىها ببعض فان المحدد لا ساطع
 بالكل يقتضى ان يكون حموله في جزء من البعد الذى هو أبعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك
 (قوله وأنت تعلم الخ) يعنى ان في الجواب اعترافا بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافا
 بان لا خلاء بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاء أصلا لجواز الخلاء بين الاجسام
 (قوله وأيضا ملء العالم الخ) يعنى ان الجواب المذكور انما يجرى في البعد الموجود دون الموهوم
 وفيه ان البعد الموهوم مطلقا ليس يمكن عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون
 الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يتماسهما نك ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يتحدد بحموله
 فيه وهو مساو له ويمتلئ به
 (قوله لو صل الى السماء) بناء على ان الخلاء الى السماء

المسافة الهواء) الذي هو ملّ معاق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية هذا على رأيهم وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقاة وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء و) وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) وأما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

(قوله ثم تقوى شيئاً فشيئاً) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعد ما كان مغلوبا بالحرارة

(قوله بعلامات حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فاقبل ان كل واحد من الوجوه انما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم

(قوله ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبية) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبية من غير أن ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التي تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها ينازع المانع وتكسر سورته شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوى والحاصل أن الطبيعة تفعل في افناء الميل القريب الذي أحده فيها القاسر الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فثائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً الى أن لا يبقى من الميل شئ أصلاً وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال

(قوله وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا

(قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صفه ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت أن امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا أن يبنى الكلام على الالتزام فان القائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد

(قوله لزم الخلاء) فان قلت لم لا يجوز ان يخالخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حيزه

ضيق رأس الآتية لممكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً واعتبر ضيق الثقب في أسفها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يجمل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ويجمل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسماً ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مائلاً لتجويفه الواسع (فانه) إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الأنبوبة (خلاء) لكان الماء ينتقل إليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً إذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقب الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لا ممتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فانا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الإنسان ثم معت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو إلا لانه) أي الشأن هو بقدر (ما يمص من الهواء ويخرج منها) أي

(قوله الزراقات) من زرق الطائر زرقاً إذا قذف زرقه

[قوله أنبوبة] في الصحاح نيب يذب نيباً إذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب
[قوله من نحاس] مثلاً

(قوله بقدر ما يدخل الخشب) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في الأنبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الأخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجياً
(قوله وما هو) أي الارتفاع على مقداره ليب من الأسباب إلا للاستتباع المذكور فالضيق المنسوب للشأن وقوله بقدر متعلق يستنبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو أنه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ

(قوله ودخل الهواء من جانب آخر) بدل عليه البقايى واضطراب نزول الماء لمراحة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء

(قوله جمع زراقة) هي من زرق الطائر بزرقاً إذا قذف زرقه

(قوله وأيضاً إذا أوصل الخشبة الخ) نقله عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء والاول

من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء المصنوع الخارج منها (ما يملؤها) من اللحم (قسرا) أي استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بعضه ويندسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (المذ في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة) مسدودة الرأس أو خشبية مستوية (في فارورة) بحيث يكون بمض الانبوبة في داخل الفارورة وبعضها خارجا عنها (وسدنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق الفارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت الفارورة) الى خارج واذا أخرجناها عنها (بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء) (انكسرت)

(قوله على الحديد) الذي هو أملس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نقي مذهب الجعص أعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان معظم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كثرة الحديد بخلاف كسر الفارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التداخل والتكاثف فالجواب أن الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلل الا بالحز هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد أيضاً والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل

الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الإنشوية بحيث لا تحتل شيئا آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما كنا أياها لم تنكسر بالاعراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) أي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكننا (لانفرقه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وافادتها يقينا خديسا لا يقع به تخصيص الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان أمكن أن يقيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم (فروع) على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جملة بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة الجسم والا) أي وان لم يحل في مادة (خلاء) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بعد جسمي بملؤه أو غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم من جملة عندما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد وهو من أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) أي من القائلين بالخلاء أعنى بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جواز ان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الاول لا يجوز

(قوله لامتناع الخلاء) بل لعدمه

(قوله مفيدة للظن) أي في الصور الجزئية

(قوله الخلاء) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

(قوله الا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن القائم به

(قوله ولولا انها مملوءة الخ) فيه ما سبق من أنه لا يبدل على المطلوب كما حققناه هناك

(قوله فاذا حل في مادة الجسم) أي جسم تعبسي

خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد
الجسم الذي هو في داخل الطاس (الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام
ولذلك يمتس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة)
للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن
يتفرق أجزاؤه ويدخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على
أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصبح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات
التي هي أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات
(وفيه مقدمة وفصول) أربعة (المقصد في تعريفه وأقسامه) الأولية (أما تعريفه فانه
عرض لا يقضى القسمة واللا قسمة اقتضاء أوليا) أى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية في
الاجتناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لا تحدد أصلا
ولا ترسم رسماً تاماً (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والمدمية) أيضاً (بشرط أن
تكون) تلك الامور (أجلى) مما يعرف بها من الاجتناس العالية (فلا يصح أن يقال) مثلاً (الجوهر
ما ليس بمرض) فان الجوهر والمرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما
في تعريف الآخر (و) لا أن يقال (الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات) لانها

(قوله وهو الحق) كما بينه الشيخ في الشفاء

(قوله لا تحدد أصلاً) لا تاماً ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها

[قوله والمدمية] كالتعريف المذكور

(قوله والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق) أما بطلان القول الاول
فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه
من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد خلاء موهوما فلا خلاء في السراقات حال الشغل
بالماء وان أراد خلاء موجوداً فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلأن الخلاء
متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يمكن
الجسم في الخلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي علي القول بأنهما موجودان في الخارج وأما علي القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (بمعومين) فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة

[قوله لا يقتضي القسمة] أي قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المنصف ان قبولها لا يتا في فعليتها

[قوله عن خروج الخ] زاد لفظ الخروج لان التبود في حيز اتنى يفيد الشمول والدخول

[قوله العلم الخ] والاصوات الآتية

[قوله والعلم بمعومين] بل الكيفيات العارضة للكميات أو لحلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء هنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعني قوله والعلم المتعلق بالمعومين فلا اقتضاء هنا لا باسالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء في المعومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولا جمل ذلك جعله الامام في المباحث المشرقية والكتابي في شرح المائخس والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعني اقتضاء أولياء متعلقاً بيقضي اللاقسمة فقط وأما ما قيل انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمنصف في جعله الأولية قيدا لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق لهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الأولية قبيد لاقتضاء اللاقسمة وأنه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيقي أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فراه هنا هو ان العلم المتعلق بمعومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخصي بمعومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعومين لانه لان الكلام مبني على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لأنفسها كما أشار اليه في حواشي حكمة العين وأما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعومين لا يقتضي انقسامه في محله فان النفس الواحد تدرك بمعلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس أصلاً بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لو لا انقسم ذلك العلم لان انقسام الحل بوجب انقسام الحال اذا كان حلوه فيه بحسب الذات ولكن لانه بل لباطلة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أولياً بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد
الاقتضاء بالآلية لخرجنا عن الخدمع انهم امن مة ولة الكيف (وبالخير) أى واحترزنا بالتقيد
الخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) أى الاعراض
النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقبسة الى
غيرها لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع التقيد الخير قوله
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور
أمور آخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة
والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن

(عبد الحكيـم)

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة واللاقسة في محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو
بتعلق بالاقتضاء المقيـد باللاقسة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل في الحلول السرياني
فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضى انقسام المحل فان العلوم
المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشيء أما أولاً فلانه مبنى على ان يكون قيد في محله متعلقاً
بالقسمة واللاقسة أى لا يقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أولياء ولا يخفى فسادُه لانه حينئذ
لا يخرج النقطة بقيد اللاقسة لانها لا تقتضى عدم انقسام محلها أعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو
ظرف مستتر حال من فاعل يقتضى أى لا يقتضى حال حصوله في محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء
بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والالم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس في الذهن والالم يمكن
تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه
الى الاجزاء المتباينة في الوضع فلقول بالفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتكون
مقتضية للقسمة أو بسيطة فتكون مقتضية لللاقسة فلا يكون التعريف صادقاً على شيء من أفراد المعرفة
لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لان المقتضى يجمع المقتضى والبساطة الخارجية
تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا ينقسم فان السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل
(قوله معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضاؤها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه
(قوله لا تقتضى لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها

(قوله على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كاهو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة
[قوله فان الاعراض النسبية الخ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير
عرضها لها فلا لان تصور المعارض لا يتوقف على تصور المعارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا
يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقة بمعلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجهة
لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولاً ثم تدرك متعلقاته وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجزئية والكمية واعتراض عليه بخروج
الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة
(الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات
الاستعدادية (وماخذ الحصر) في هذه الأربعة (هو الاستقراء) والتدريج (ومنهم من أراد

[قوله معلولة لها] أشار الى ان المراد في التوقف الذي يقتضى التقدم لا الاستلزام
[قوله وكذا الحال] أي في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها
(قوله وكالجزئية والكمية) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً وإذا
ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً
(قوله واعتراض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا مجرد
الترتيب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداية ورسوم أخرى

(قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها) فيه أن حال الاعراض اللسبية على المذهب المشهور
هو أن اللسبة لازمة لها لاذاتية ولذلك يقال تصورهما يستلزم تصور غيرها وبوجهه وأما التوقف فمنوع
[قوله وكالجزئية والكمية] أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية للمقدارية والعلم انه إذا ضرب
عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك
الحاصل فما حصل هو المكعب فالانسان جذر الأربعة وكعب الثمانية

[قوله واعتراض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ] قيد بالمكتسبة لظهور النقص بها وان كان كل
كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت
مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذواتها
ضرورية كانت أو مكتسبة بالقياس الى تعقلات أمور أخرى وهذا المعنى لا يمتنع في الكيفيات المكتسبة
وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقتة والتغاير بين الحد والحدود اعتبارى كما حقق في موضعه فأتى أملاً
فلا ينبغي لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه ايها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية
المكتسبة لسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا الا أن يقال حاصله أن كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة
على أن المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالأعراض المكتسبة بالرسوم
الاهم الا أن يفهم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلأن الاعراض بالنسبة الى كل جزء
من أجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقى بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين
لا يلفت اليه في هذا المقام

إثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها (أولمة (الاول) وهو أوجودها (انه) أي الكيف (اما أن يختص بالكم أولاً) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (اما محسوس) بأحدى الحواس الظاهرة (أولاً وهذا) الذي ليس محسوساً بها (اما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية (فلنا ولم قلنا أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون حقيقة استعداداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته (انما لم نجد له مآل هو الاستقراء فلنعول عليه أولاً) جذفاً لمؤنة التردد (الثنائي) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) في الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) أي ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حاراً وكالسواد فانه يلتقي شبعه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلًا قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله حذفاً لمؤنة التردد) لامؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره
(قوله كالحرارة) وكذا الحال في المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التي فيها الحواس بكيفية مدركتها

(قوله فانه يلتقي شبعه الخ) ليس المراد منه لقاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم أن يكون جميع الادراكات داخلًا في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلاً اذا نظر الي غيرها يحس لونه مخلوطاً بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما
[قوله فان فعله في الجسم] أي في جسمه كذا في الشفاء
(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قيل ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق أيضاً وان أراد الاطلاق فالثقل بفعل شبيه في الحس المشترك عند الحس كما يلتقي السواد شبعه في العين وأجيب بأن تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل
(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلاً اما مدافعة مائعة أو مبدؤها وأياها كان فقد يعطي الجسم الملاقى لمحلها مدافعة أو مبدؤها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقى ايها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص علي أن الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذلك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسماً طبيعياً) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانياً) أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلّي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلاً بالتشبيه فانه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحضر وهو أيضاً مذكور في الشفاء أن يقال الكيف (أما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس أولاً لجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولاً) يتعلق بوجود النفس (والثاني) إما أن يتعلق بالكمية

بثقله اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة في الجوار أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة (قوله اذ لا يجوز ادخالهما في الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية (قوله ولا يمكن ادخالهما الخ) في الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللا قوة (قوله مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود أولاً مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخر ان تحقيق كونهما من جملة المحسوسات (قوله وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه (قوله فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه محسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المتع [قوله بان يكون للنفس] كالعلم والقدرة والارادة (قوله أو للجسام الخ) كالحيوة واللذة والام والصحة والمرض

(قوله أما من حيث كونه جسماً) أورد عليه جواز كيف للحيينين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثاني هذا بعينه

أولاً) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أغنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيفه باستعرة أن يقال كيف (اما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالاجسام اما من حيث كينها أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلاً غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمنا لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يغسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الرجل وجمرة الخبلى (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجبين الاول انها محسوسة والاخساس انفعال للحاسة) فهي سبب

[قوله يضيع الكيفية الخ] في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يمرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ما قلنا

[قوله بالاعداد العارضة للمجردات] قبله عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب المباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأن البحث فيها عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الثمن لا في الخارج أجيب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[قوله لانها غير عارضة للاجسام] فان قلت هذا منافي لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نهناك في أوائل مباحث الكم أن المراد عدم عروضها للمجردات وأولاً بالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس أصلاً أو تتعلق بها في الجملة وان لم تخص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيق

للافعال ومتبوعة له (الثاني أنها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كخلاوة العسل)
فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار
فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجب) الحرارة التي هي نوعها
(في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد
من افعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجهه وتابعاً له من
وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثاني افعالات) مع ثبوت هذين الوجهين
فيها (لانها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت
بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في
التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الأول في سبب التسمية)
بالانفعالات كما أشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم
جنسه) الذي هو الانفعالات تنبها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من
ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيئاً ثم أطلق عليه الباقي (وأنواعها) أي أنواع
الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة (النوع الاول المماسات)
تلمسة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يتخلو عنها حيوان لان

(قوله فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء

[قوله ثم أشار] كلام على سبيل الاستشاف أو عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ

هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ

(قوله فحرم القسم الثاني) على سبيل المجبول من حرمه الذي يجرمه اذا بمنه اياه كذا في الصحاح

وكان الظاهر فحرمه الا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به

[قوله فنقص الخ] فلي هذا لا استعارة ولا نقل

[قوله لوجهين الخ] حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون أقدمها ادراكا وحاصل

الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجودا

[قوله أو بنوعها كحرارة النار] مبنى على الاختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالنوع أو المراد بالنوع

أعم من النوع الاضافي

[قوله التلمسة بأوائل المحسوسات] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجهين يدل عليه أما

الاول فلا أنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأما الثاني فظاهر

بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد اتفاقد الحاسة البصر والثاني أن الاجسام المنصرفة لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفية أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والدوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط

(قوله باعتدال مزاجه) النوعى وأما بقاء الشخص فنوط به الصحة
(قوله في أعضائه) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب في كل منها

(قوله كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض
(قوله كالخلد) يضم الخلاء المعجمة وسكون اللام كورموش
(قوله فانه لا حاجة به الى متوسط الخ) وأما الحبل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ من الحواس الخمسة بله الواجب تكيفه بالصد أو بفرد أضعف عما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهد به التجربة

(قوله منتشرة في أعضائه) الا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية على ما تقر في موضعه
(قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض يقال له مغاء الارض والخلد يضم الخلاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لا يستلزم الاجواز الخلو عنها لا وقوعه قطعاً فيجوز أن يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية

(قوله خالية عن الطعوم) لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغلب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوية بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد طعم العسل مرأ

(قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما أن تكيف المتوسط بالكيفيات انذ كورة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف الحبل أيضاً مانع كما ان تكيف محل الشم براحة يمنع ادراك رائحة أخرى فالسر المذكور يقتضى أن يكون

حتى يلزم خلوّه عن للموسسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة (هو الاول في الحرارة) كما أن الموسسات سميت أوائل الموسسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الموسسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) أي في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي محرّكة الى فوق لانها تحدث في علها الخفة المقتضية لذلك (فاذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (يتفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا يفعل الا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوي على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف

(قوله أي هي تجمع الخ) فنعني العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور في كتابه وان وقع في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الزبد وتفرق المتماثلات كما في شقائق الارض في شدة البرد

محل اللبس أيضاً خالياً عن الكيفيات الموسسات والا فالفرق تحكم فالجواب أن العقل لا يحكم بوجود خلوه محل اللبس عن الكيفيات الموسسات بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الموسسات مثلاً بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلاً والتجربة شاهدة بذلك

(قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لا يلزم أن يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلاً أوائل الموسسات أيضاً بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه (قوله أي هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعني تفرق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفرقها أي خلافاً وأما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات أبد تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا أثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلاً أوجبت تكافئها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل أن الحرارة توجب تسهيل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

والكشف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها المركبة الاجسام (ثم تلك) (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائرها تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها السككية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الالسة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائرها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جمل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفها للحرارة) فقد ركب شططا) أي بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور فان كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فعرفتها) أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفيها في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في

(قوله معدة للاجتماع) أي مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي اذ لا يتمتع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائرها

(قوله فان كثيراً الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفنا بالاخفى

(قوله لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعني انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيراً من الناس الخ) قيل عليه معرفة السككة لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً أوجب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنها أي بوجه أكمل فاذا كانت الماهية بكنها معلومة لم يحتاج الى التعريف لم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها لمزيد تمييزها كما ذكره الشارح فان شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام بجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصويره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فلاولى أن يقال في ابطال كونه رسماً حقيقياً أن الرسم هو التعريف بين بل لازم ينتقل الذهن منه الى مابة الرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشكلات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الاهرى

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصله الجواب أن الثابتة المذكورة ليست بمضرة في أصل المقصود

معرفة ماهيتها ألا تري الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شي منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وهوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلاناً) وذوباناً (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صموداً منعه) الكثيف (الثقل عن ذلك) فحدث بينهما تمنع وتجاذب فيحدث

الاحساس بجزئياتها الخ

(قوله مثل ما تفيد الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات شخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متعذر وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وان كان العلم بمحقيقته حاصلًا لجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بنبوت الوجه ولا يصير آلة لتعصيل ما ليس بحاصل

(قوله وحينئذ) أي حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل

(قوله متقاربة في الكمية) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتناعه أولا

وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف أصلاً فان الاحساسات بجزئياتها بعد النفس لمعرفة الماهية السكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ القياس ومن ههنا يقال العام أعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أولوياً لزيادة المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب ليكون أعرف

(قوله متقاربة في الكمية) لاشك أن المعتبر في هذا التقسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان للتقارب في الكمية بقاء عن التقارب في الكيفية فاكنتي به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة المعجية في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعنى شدة الالتصاق والالتصام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التصاميمها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارته لأن تخلف الفعل عن مقتضى سبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لقلته أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكيفية (أولاً) يذهب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً (فتفيذه) الحرارة إذا أثرت فيه (تليدنا كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطاني) فإنه يحتاج في تليده إلى حيل يتولاها أصحاب الأكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تبيينه) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الأول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحرك إلى الفوق بسبب ما تفيذه من الميل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فإن كل واحد منها لا يقوي على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذبه على الدوران ويصعده كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها (قوله جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكيفيته فيها هو المطلوب (قوله وان غلب اللطيف جداً) بقی ان يكون اللطيف غالباً لا جداً فلهذه داخل في التقارب

(قوله بسبب ما يمنعه منه الخ) إن قلت بل التخلف حينئذ واجب والآن لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا إنما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجائز هنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص هنا راجع إلى وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه إلى غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوي وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الصور مذکور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق

[قوله الفعل الأول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الأول لها التخفيف أي أحداث الحمة فأولية التصعيد بالقياس إلى الجمع والتفريق

والتمييز (لا زمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك
الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء
المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن
الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتمييز والجمع (قال ابن سينا في) كتاب
(الحدود انها كيفية فعلية) أي تجعل محلها فاعلاً لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها
(حركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للسمود (فيحدث
عنه) أي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع
المثالات) لما عرفت (وتحدث) أي ومن أحوال الحرارة انها تحدث (تخلصاً من باب
الكيف) وهو رقة القوام ويقابله الكثايف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث
أيضاً (تكتافاً من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتعدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج
الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنفث تلك الاجزاء
ويدخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة
تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء
الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث التكتايف من
باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكراً اما بتأويل المذكور واما الرجوعه
الى المذكور أي لتحليل الحار بحرارة الكثيف (وربما يورد عليه) أي على ما ذكرنا من ان

(قوله أي تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية يستدرك بسكن
تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلاقها

[قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة] قال الامام في المباحث المشرقية واعلم
أن قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمرها والمفهوم
من المحرك انه الذي يؤثر في أمرها وهو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتضمن على المفيد
المطلق لقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالاولي حذفه
[قوله فيحدث التكتايف من باب الوضع] قيل ويحدث التكتايف من باب الكيف في هذه الصورة
أيضاً لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتأمل
[قوله وربما يورد عليه الخ] قد يجاب بأن ما ذكر من حكم الحرارة لتيزها عن البرودة وقد حصل
ولا يقدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق المثالات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصلعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادت فيهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذينك الحكمين (ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم أنه يختلط ويلتصق بذلك الهواء أجزاء مائة فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء إحالة الى الهواء (لاتفريق) بين أجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض إحالة في القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) أى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (ثانيها) أى ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أى تدرك

(قوله فلا يصح النسخ) قال الشارح قدس سره في حواشى شرح طوابع الاسفهماني هذا الحسبان اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات (قوله ثم انه يختلط النسخ) أشار بإيراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والاتزان ليس ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء وبناء بل هو أمر اتفاق في الشفاء فاما ما ظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا أحال أجزاء رفعة هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائة تصعد مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قبل ان أراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات أيضا ليس فعلها ابتداء وان أراد انه ليس فعلها مطلقا فمنوع (قوله بواسطة التقطير) أى تقطير الاجزاء المائية عنه .

[قوله لاتفريق بين أجزائه المتماثلة] حاصل ما ذكره أن الحرارة اذا أثرت في الماء مثلا يجمد بعض أجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتصق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الاتزان وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ما قبل ان أراد أن تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة أولا فتفريق المختلفات أيضا كذلك وان أراد به انه ليس فعلا لها أصلا فمنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يجمد الا بواسطة الحرارة وبسببها (قوله بوجب غلظا في قوام الصفرة) فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من أن الحرارة تغير قوة القوام قلت فيرد ما بحسب القوا بل فلا محذور

(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لالتحس حرارته بالفعل و) لكن (ينحسر بها بعد مماسة البدن) الحيواني (ولتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالدوية) والاعنذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان: الأول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة عن شدة البرودة والصفرة على أفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان عن أحوال أمزجتها كما فصلت في الكنب الطبية (وعـ و أضعفها) أي القياس والاستدلال بالألوان أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجيء في الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة والليننة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساديا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الأقوى قواما اذا انفعال انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (نالتها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في

(قوله مماسة البدن الحيواني) بالتناول أو باللمس
(قوله أي تأثر البدن النح) بأن ينفع ذلك الشيء عن الحار الغريزي فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولا بعد التكرار أو السكون فيتناول الحار بالقوة الذي في المرتبة الأولى فان مراتب الادوية قد جعلت أربعة الأولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب شجرا بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد
(قوله ان الحرارة الغريزية) التي هي آلة للعالمية في أفعالها كالجنب والمضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد سخاوية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيد منها مركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والقوي على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] يشتمل أن تكون تلك الآثار أثارا لوجود ونشأة من الشخصات المعنوية

الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الاعشى) من الاضرار بها (ملا يفعله حر النار)
فلا بد ان يتخالف بالمهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومداومة
(للحرارة النارية) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج
الميوانى قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة
أيضاً بضر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنزع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

(قوله فيفعل النخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية قنارية ومغايرة الغريزية للنارية
ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وأفراطت أوعت القوى
وأفندت أعمال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما في الشبان زادت الأفعال الطبيعية جودة
(قوله في عين الاعشى النخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا
ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب
بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه
وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيداً للاضرار
(قوله لا يدفعها النخ) فان كانت القوة لا تفعل عن السم الوارد أصلاً فلا يتأثر البدن عنه أو
تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بامداد دواء يفيد بها قوة وان
كان الدواء وارداً بعد السم لا قبل الطبيعة على الدواء لموافقها لها في حفظ التركيب

وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع أشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية
[قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى] فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل
والمعتول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لاضرته كما ذكره الشارح قلت بل المعتول ما ذكره لان حرارة
الشمس تؤثر فيه تأثيراً متدرجاً حتى اذا أمسى لا يبصر شيئاً واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً
حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقي ههنا بحث وهو انه بمحتمل أن يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء
لا حرارتها فلا قرب أن يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القمر وتبيض القماش
وحرارة النار ليست كذلك

[قوله فان الحرارة الغريبة الخ] لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى
لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورد للمذكور

[قوله فانها آلة للطبيعة] الطبيعة قد تعاقب على النفس باعتبار تديرها للبدن على التسخير لا الاختيار
وهو المراد ههنا وقد تعاقب على الصورة النوعية للبدن كما سيأتي في مباحث القدرة

فقط فالحرارة الغريزية تمنحى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلها) أى الغريزية والنارية (من جنس) أى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذي عندي أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتمحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب الاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة لاجل الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يمسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فانما فوات بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

(قوله الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن الحى بعد تفاعل العناصر -

(قوله ومنهم من جعلها الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الأطباء

(قوله بل في كون الغريزية الخ) أى قائمة بما هو داخل في المركب موجب للنشام اجزائها

[قوله ومنهم من جعلها أى الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخاً عظيماً ولو كان في وسط الجسد والتاج فيها متعابراً قطعاً وحكي عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تنبض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيميائياً حصل للمركب نوع واحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب] اراد انما كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وهما بحث وهو أن سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءاً من المركب الا يرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلية الخ فيشكل بالترياق ينسرب على السموم حيث يدفع بحرارة حرارة السموم مع انها لم تصر بعد جزءاً من الغريزية كيف وانها متأخرة زماناً في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملافة مع الغريزية كافياً في حيورتها جزءاً من الغريزية لكان حرارة السموم أولى بان تصير جزءاً منها ويمكن أن يجاب بأن حرارة الترياق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون اتحدتها بها وصح ورتها جزءاً منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضمًا واتحاداً بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءاً من الغريزية تعوت بها الغريزية وفعلت فعلها في دفع

واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما تقدمناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة
(النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به انتشام) تام
بين أجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (أو البرودة تفرقها) أى تفرق أجزاء
وتفريقها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفرق والتغير (والفرق) بين الجارين الغريزي
والغريب (ان أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية
* (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققة) وقد أنكره أبو البركات واليه
الإشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الافلاك) سخونة
شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في
وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج
ناراً لا استيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها) والجواب
أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة أصلاً (ولا بد) في وجود الحرارة (مع المقتضي) الذي
هو الحركة (من وجود القابل) حينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن)
العناصر (بالمجاورة) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (للملاسة سطوحها
لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مظهر فلاك
القمر ومجذب النار سطحان أحدهما لا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام
الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم
كلام مناقض لهذا) الذي ذكروه هنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك (فيسأتيك)

(قوله واستفادت) أي استفاد المركب لاجلها فالاستفاد مجازي
(قوله وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد
بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سبقني
(قوله فانها للملاسة سطوحها لا تتحرك النح) يعني ان سطوحها ما لا يلزم من تحريك بعضها
كانار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها
(قوله على انه جواب النفي) أي لا حركة فلا تسخن

[قوله واستفادت بالمزاج معتدلا] قيل الاولى تبديل الاستفادة بالاستفادة لان المزاج انما هو
للمركب لا للحرارة

(قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) إشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك بتيمة الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالثبوت فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم بحرك بعضها بعضها ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبهة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزهريرية تقاومها * (خاسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاكة وبطله) أي هذا القول (انها) أعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة أمراً عديمياً (بل الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث * أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار في

(قوله وليس التحريك النخ) هذا الكلام منع للسند فان الجيب كان مانعاً لازوم حركة العناصر مستندا بأنها ملساء فيجوز ان لا تتحرك بحركة الافلاك

(قوله فالاولى) قد صرفت وجه اختيار لفظ الاولى

(قوله في الجواب) أي عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لا عن شبهة أبي البركات

(قوله لان البرد النخ) متعلق بالنفي وعلة له

(قوله أي كيفية النخ) يعني أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازي لان الالتصاق وسهولته من

(قوله النار تتحرك بتيمة الفلك) قيل الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بتيمة الفلك اذ حركته من نحو الاشكال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة العدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

[قوله فالاولى في الجواب أن يقال] قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أي الاولى أن

ان يقال في أثناء الجواب يعني بدل قوله والعناصر ملاسة سطوحها الخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال

أبي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

(قوله أي كيفية تقتضي الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة أمر نسبي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذ كر
(فيجب أن يكون الاشد التصاقاً أرطب) مما هو أضعف التصاقاً لأنه اذا كان الالتصاق
معلولاً للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون المسل
أرطب من الماء) لان العسل أشد التصاقاً منه فانما اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه
أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون
المسل والدهن أرطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول
الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق
والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة
الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لسهولة التصاقه بسبب تصغر
أجزائه وللتصغر ليست بكيفية وأما ما قيل من أن التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان
من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله
(قوله قال ابن سينا النخ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا أحواله نجد فيه
التصاقاً بما به فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والالسان ما هو أشد التصاقاً
أرطب فيه لزم ان يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس
الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكل في هذا
المعنى وبما قلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغير الامام
نفس الجمهور الي تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فإيراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام
والجواب عنه بما ذكره سهو

(قوله لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولاً للرطوبة بل سهولة
(قوله له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول
الاشكال وتركها

السكيب وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جداً كالعظام
المحرقة رطباً لكونها كذلك ويوجب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على
رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا ما له فرط اللطافة لا على رأي الامام
(قوله ولا شبهة في أن الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجهول للماهية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فإذا بطل الأول تبين الثاني (قلنا هو) أي العسل
(أدوم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا سهل) للتصاقاً به ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس
الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون السهل التصاقاً
أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الأمر بالعكس وأيضاً قد اعتبر
في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب (ويرد
ذلك) الاعتراض أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لأنه إذا كان تشكّل الجسم
بالاشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك إذ
الأدوم شكلاً أيبس (فما هو جوابكم فهو جوابنا) وأيضاً فسهولة الانفصال معتبرة في

(قوله باعتبار أحد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز أن يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما
هو متفاهم العوام

(قوله تبين الثاني) فصيح التفرع المستفاد من الغاء في قوله فهم سهولة الخ
(قوله وأيضاً الخ) مبني هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهوله فلا اتحاد
(قوله ويرد ذلك الخ) وذلك لأن اعتراضه على التفسير المذكور للإمام مبني على عدم الفرق بين
نفس الالتصاق وسهولة وإذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدوم التصاقاً اعتراض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما يكون
رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلاً عنه فلا يستقيم حينئذ
جواب المصنف والشارح لأن مبني اعتراض الشيخ على أنه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا لسهولة
في جانب الالتصاق حتى يكون مبني الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام
متنوع لم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة
الأخرى لم بالمقايسة إذ كما كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الأجزاء الأخرى كان الجسم أرطب
وكون العسل أشد التصاقاً منه وكذا الدهن ليس بمنع

(قوله وليس العسل أرالدهن أسهل التصاقاً من الماء الخ) لاحتياج التصاقهم إلى زيادة أعمال بخلاف التصاق الماء
(قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها) فيه بحث لأن المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة
قبول الاشكال وتركها ولئن أغرض عن السهولة أو القيد الأخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الاشكال
لادوامه فاللازم منه أن ما هو أشد قبولاً للاشكال أرطب لأن ما هو أدوم شكلاً أرطب إلا أن ثبت أن
شدة القبول نفس الادومية أو منتزعة لها

حقيقتهما والعسل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن
يسر انفصاله) فليس تدبير كون العسل أسهل الاتصال من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب
اذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) نقول (بطل نفسير) أى نفسير ابن سيدنا للرطوبة
(سهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه
أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) أي الجمهور (على ان
خلط الرطب باليابس يفيد) (اليابس استمسكاً) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمسكاً
عن السيولان (فيجب) على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء
بالتراب يفيد) التراب (الاستمسك) عن التفريق (وإلا لانه بين) لان خلط الهواء به يزيد
تشتتاً وتفرقاً (وربما لموا ان النار يابسة عندهم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة

(قوله واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذي هو الماء لاكل رطب
في الشتاء في فصل التفاعلات العناصر يستمسك جوهر اناء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر
الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع
وقه انه ان أراد بالبلة ما سيجيء من الجسم الرطب الجاري على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط
المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة

(قوله لانه أرق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ
الهواء الذي يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب
اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط في الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك
يرق قوام الهواء في الصيف وينال في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء أقبل للتشكلات
من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

(قوله واتفقوا أي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما
لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه
سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي ههنا بحث وهو ان لزوم
كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بان
الرطوبة هي الكيفية المنفضية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في
اناء ممنوع وزيدة لا أثر لاندل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب القابل وجرم الهواء لسكونه أرق
قواماً من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار
أرطب من الماء والهواء لسكونها أسهل قبولاً للاشكال منهما

(يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرق قواماً) من الماء والهواء أيضاً فتكون أسهل قبولاً
للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) أي لا نسلم أن النار الصرفة
البسيطة أسهل قبولاً للاشكال من الماء وإن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى
يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من
الهواء) ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا
يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر (وثانيها) أي ثاني المباحث (أن
الرطوبة مغايرة لاسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة

(قوله لأنها أرق قواماً) هذا انه ايل بقيد بأن رقة القوام تقتضي سهولة قبول الاشكال وهو باطل
والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجتمع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها
وبما ذكرنا ظاهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لأنه أرق قواماً منه
(قوله وإن رقة القوام وحدها الخ) يشعر بأن رقة القوام لها مدخل أيضاً وحينئذ يسهل تفسيرها
بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالأولى أن يقول وإن رقة القوام توجب سهولة التشكيل
(قوله فلا يلزم كون النار رطباً) لا النار العرفية ولا النار التي عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول
التشكيل وإن فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مختلطة الهواء وانما قلنا وإن فرض لأن المشاهدة تدل
على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكيل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل منوبري
فاذا بولغ وملك ما توقد فيه بالوقود وسد الخارج بوان في النفخ يحصل لها شكل ما يحويه
(قوله متفاسلة في الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء

(قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة) فيه بحث لأن هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التي
عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الأصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فإن النار لا تشكل
الا على هيئة منوبرية ولا يسهل علينا أن نخذ منها شكلاً مسدساً أو مشعراً أو غيرها بخلاف الماء والهواء
فإن اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لأنك اذا أوقدت ناراً وأطبقت
من فوقها باناء مسدس مثلاً فالظاهر أن النار أيضاً تشكل بذلك الشكل
(قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لأن النار في طبيعتها احوالة ما بداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك
الاحوال فيكسب يتصور أن تداخل النار الهواء حتى على صورتها النوعية فيزيد النار سهولة قبول الاشكال
على أن مداخله الاجزاء الارضية لناراتي عندنا بما بدني انها أكثر من مداخله الهواء على تقدير نبوتها
كما هو الظاهر فيكسب لا تكون تلك المداخل ايسر من تلك الاجزاء المداخلية مانعة عن قبول الاشكال فليتل
(قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلامه الخامس الذي نفيه الشارح يدل على أن مراد المصنف

حركة بسبب التدافع

في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل النسيال) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد ايضاً فيما هو رطب كالماء السائل وفي المخلص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً (والثاني ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقاً (فهي اما عسر الالتصاق والانفصال) أى كيفية تقتضى عسرها على التفسير الاول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليباس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهد لها (ما يسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضى وجود الاجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء غن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الملبط سبباً لا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المنعقد وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متفاصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه

(قوله لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلاً واحداً في الحقيقة نظراً لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

(قوله لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقرب انه قال اولاً لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها عسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظاهر الفرق بين اليبس والمهشاشة

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضاً فرضي فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجياً مبدءاً للحركة الخارجية في ههنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا الهم الا أن يقال في التدافع شارة الى أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر ما يكون لم تحرك السكن لزم على هذا أن لا تكون حركة الماء الى المكان المنعقد سيلانا فتأمل

(قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد بها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) برد على هذا التعريف بأنه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة م الا أن يثبت استنزاج الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل ييبوسته لا لاجل ديبته وانى ذلك الاثبات

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تنفرد أجزاءه وتنفرد بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة لانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالمعكس) مما ذكر (فيسل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب إلى الثابت والمذكور في المنخص أن من الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو العاصب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بالحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن الزوجية كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويسر تفرقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذا عانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأن هذا من اليبوسة (قوله فاليبوسة حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابسا ويكون النار رطبا لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطة وامل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المثل اذا اترفيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف سارا الامر بالمعكس

(قوله في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان المشاشة والزوجية (قوله والمذكور الخ) يعني اكنني في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس العاصب ولا يخفى انه ليس مقابلا لها

(قوله وانتم ان الزوجية) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الانصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قول الاشكال

(قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) أما اذا كان الهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه فعنى ما مر من أن سهولة الانفراك في الهش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزائه صلب عسيرة الانفراك فليست سهلة

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا اجنات تناسب ما نحن فيه * الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومنتهماً فالرطب هو الذي يكون
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره
ذلك الجسم الرطب والمنتمتع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لنا فالبلة هو الجسم
الرطب الجوهري اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه
وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر * الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك
على معان أربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتر كها الثاني قبول
الانقسام الى أجزاء صغيرة جداً الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة
تطلق على مقابلات هذه الماني * الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة
الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل
* الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسسة تناهيهما كالحرارة بين السواد
والبياض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه * الخامس ذكر
في المباحث الشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى

(قوله هو الذي يكون الخ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالغصن العاري
(قوله هو الذي التصق الخ) ويقال على ما يشهد بالمنفعة وهو ان الرطب بالرطوبة النارية على ما في الشفاء
(قوله وهي المقتضية الخ) فيه انها لو كانت مقتضية لكات هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من
الماء والهواء فالواجب استقاطه كما في الشفاء
(قوله مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الفريزية
و... الكوكبية

(قوله وان امكان وجودها الخ) أي الامكان الذاتي وان كان ممكناً عند العقل

(قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يدل المبتل أيضاً لما قلناه في سنده
ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتمتع صرح به في المباحث الشرقية
[قوله المخالفة لرطوبة الزئبق] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قلنا لرطوبة
جنس تحتها أنواع وهذه لارادة معلومة بمعونة نقاء وان لم يلزم أن يكون مخالفات المخالفات
[قوله والا احتاجت الى قابلية أخرى] فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية استبلية

دنية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال
فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سم كونها وجودية على تسير
ملاشبه أنها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك لا يخفى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائماً محسوساً فكان

(قوله فيتسلسل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فدفوع بما صرف في الامور العامة بان كل ما من
شأنها الوجود العيني فلا تصاف به فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عدمية الا ان يقال باختلاف
القابليات بالمادية

(قوله وان فسرت الخ) هذا التردد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه
قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية

[قوله بعلة القابلية] أى بكيفية

(قوله فكذلك) أى عدمية اذ لا شيء روى الجسم يقتضى القابلية المذكورة

(قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ) فيه بحث اما أولاً فإنه يستلزم ان لا تكون الحرارة
محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء
المعتدل الساكن محسوسة

(قوله فكان الهواء دائماً محسوساً الخ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه عدم
خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كنف
والاعتدال يقتضى مرتبة مترسطة لا الخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا
يقتضى عدم احساسها مطلقاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال الالامسة بذلك الفرد أما انهم أو
لوافقته العدم الالامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتهى الادراك لشيء لا يدل على انتفاءه في نفسه

[قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال] قيل عليه علة القابلية على
ما ينهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى عدمية كاهو الظاهر
والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمها هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا أهم
من كونه أصراً اعتبارياً أو عين الجسم والى الثاني بنظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذا كره انما
ثم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة تلك القابلية كما فهم من
كلام أبى على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يخرج الى أمر زائد على الجسم لسكن سهولتها يحتاج
الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية والمدة

[قوله فلاشبه أنها ليست محسوسة لان الهواء الخ] قد يجاب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس
به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصادق ذلك أن الهواء المجاور اذا زل عن البدن وجاء مكانه هواء جديد
أحسن البدن به فحاله منه وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس الالامسة انما هو بالآلات صلبة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية المتضمنة لسهولة الالتصاق فلا ظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطوانات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محمول كلامه فليك بالتدبر فيه

(قوله فلا ظهر أنها وجودية محسوسة) لأنه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لا حر فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لأنه من الإضافة المعقولة ولا ذات الجسم لأنه جوهر فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المتضمنة

(قوله وإن كان للبحث إلخ) بأن يقال لا نسلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالمعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعلمي المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الأعني (قوله ولعله أراد إلخ) الترجي ليس بالقياس إلى المعنى الأول فإنه منصوص في الشفاء حيث قال يجب أن يعلم أن الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه إلى اليبوسة قريباً من نسبة الامر العدمي إلى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس إلا أن لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة أن يرى مانع ومقاوم إنما الترجي بالقياس إلى المعنى الثاني فإنه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التي تلمس فإن المشهور من أمورها أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقيل فإن قوله المشهور بشعر بأنه أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن يتقوى برطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على أن كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة أصلاً كما أن عدم ابصار واحد من المبصرات لانقضاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على أنه ليس من المبصرات هذا فإن قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لأن الهواء لا يخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لأنه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية

[قوله فلا ظهر أنها وجودية محسوسة] لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء احسنا فيه كغية بها يحكم بالتصاقه وسهولة مجال البحث أن يقال له به من قبيل ادراك وحدة الملموس واشئنيته وقيل وجه البحث هو أنه لم لا يجوز أن يكون آلة سهولة الالتصاق ضمنية ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كغية تقتضي تلك السهولة [قوله هذا محمول كلامه إلخ] أي محمول كلامه في المباحث المشرقية وانفراد بما يحتج به ما شربنا إليه في تضاعيف بيانه .

والاطلاع على ما يحتويه (المقصد الثالث في الاعتماد) وهو المسمى بالليل عند الحكماء كما
 سيأتي (وفيه مباحث * أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب
 للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة
 للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أى في وجود الاعتماد
 (المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق) الاستقرائين واتباعه (وأثبتته المعتزلة وكثير من
 أصحابنا كالقاضى بالضرورة) أى قالوا ثبوته ضرورى (ومنه مكارية لأحسن) فان من حمل
 حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه
 مسكن تحت الماء أحسن عياله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكره (انما يتم في نفس المدافعة)
 فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوساً بل يحتاج في
 وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات أمر يوجب) أى يوجب المدافعة على تذكر
 ضمير المصدر (فلانه لولاه) أى لولا ذلك الأمر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة
 والبطء (الحجران المريان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى
 الصغر والكبر واذا ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون
 مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجب (ولا

(قوله والاطلاع على ما يحتويه) قد صرفت ما فيه من الإبرام والنقض
 (قوله فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخفة والثقالة انما التفاوت في
 الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو ببديها
 (قوله على تذكر ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم
 التاء له فلا تأنيث لافظياً ولا معنوياً
 [قوله اذا اختلفا فى الصغر والكبر] وانفقا فى مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما الماوق
 الخارجى فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج فى حركته الى خرق
 كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف فى السرعة والبطء الخ] أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معاوقة الهواء
 الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما فى المسافة من انشأ والجواب اننا
 نقرر ان الحجر الكبير طولانياً كالمهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على أن
 لنا أن تصور السكالم فى حجرين متساويين حجماً مختلفين خفة وثقل

مبدأها) أى وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتاها أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضاً ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معارق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرها فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بمقاومة جداً (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يخرج لآيات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوفاً لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاووق نفس

(قوله على ذلك التقدير) أى تقدير عدم مبدأ المدافعة

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك ان مقدم القوى ينكسر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا سخر القاصر الطبيعة ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدها وينفيها

(قوله وأجاب عنه الخ) منع لقوله ولا معاوق داخلي غيرها

(قوله وأما تسميتها الخ) دفع لما يقال المقصود أثبات مبدأ المدافعة أعم من ان تكون الطبيعة أو غيرها يعنى الحلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بقيد جداً وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف فقيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وأنه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

(قوله وليس ذلك المعاووق نفس المدافعة) أى مدافعة كل واحد منها للحلقة الى جهته لان كل

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يترشح عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة وأما اذا رميا معاً كما هو المفروض فلا تأمل (قوله وأما تسميتها بهما فبعبارة جداً) لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

(قوله وليس ذلك المعاووق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبدئية وقد يتمتع استثناء المدافعتين في الحلقة فان كلاً من المتعاقبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر

المدافعة فانها خير موجودة في تلك الحالة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب
فانه مالم يفعل في المجذوب فعلاً لم يعسر مجرد قوته عائناً لفعل الآخر فاذا قد فعل فيه كل
منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المارض
لاقتضى ان يجذب المدافعة الى جهته ومدافعتها لما ينتميا عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو
السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدءاً غير الطبيعة والقوة
النفسية (نالها) أي نالني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون
فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة (و) نجد في الزق المنفوخ فيه المسكن
في الماء (أي تحته) قسراً مدافعة صاعدة نالها (أي الاعتماد) (أنواع) متعددة (بحسب
أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل
أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض يختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع
الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان
كالميل الصاعد والمهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متممين الاجتماع كالميل
الصاعد والميل المقتضي للحركة بمنة أو يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد وهو اعلم
ان الجهات (على ما اشتهر بين الناس) ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منهما يجد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظاهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدءاً غير الطبيعة وهو المقصود

بالايات لترتب الاحكام عليه

[قوله أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولاً في الانسان ثم عموها كما سيجيء

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما
المتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المفاسد الجبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى
جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالمساكن الذي
يمنع عن التحرك لامدافعة فيه أصلاً

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يثبت أن يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة الطبيعية

المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لئلا يفقد ذلك الاتصاف عن التفرق والتشتت

(التي هي القدم والخلف واليمين واليمين والفوق والشحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظير ويطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحته * ولما لم يكن عند العامة سوى ماذ ذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفي عطف الاطراف عليها اشارة الى ان الاطراف أيضا مدخلا في أخذ الجهات وفي التوضيف بقوله التي هي القدم الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به [قوله فالجانب الذي الخ] أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوي هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تضعف الجانب الذي قرب منه وانما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال [قوله ومنه ابتداء الحركة] فان الانسان اذا اراد ان يتحرك من غير قاسر ابتداء من الجانب الايمن [قوله واليه حركته بالطبع] أي اليه حركته الارادية مادام على النهج الطبيعي لا كالتفري فان ذلك غير طبيعي بل يشكك كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والاشمال بان يلتفت اليها

[قوله وهناك حاسة الابصار الخ] جملة حالية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف [قوله ثم عمموا اعتبارها الخ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدم والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التي تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء

(قوله وان لم يكن لها أجزاء متمايزة) كأنك حيث شبهوه في الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه

(قوله فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا) اغترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم أجاب بانه يجوز أن يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك للمعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق (قوله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة للشرقية كرجل مستلق رأسه

(الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الآن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو باثم فالفوق وانتهت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف فلا اعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فإن العامة غافلون عنها وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أي انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وإن كان مشهورا مقبولا فيما بين العام والخاص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (أما) الوجه

إلى الجنوب ورجله إلى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحت الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الأعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي الأطراف الستة

(قوله يتوقف على اعتبار الأجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الدكرة إلا بعد فرض الامتياز بين

أبعادها الثلاثة

(قوله يسميها) على سيفة التأنيث والضمير راجع إلى الخاصة

[قوله فلا اعتبار الخاصي يشتمل الخ] حيث اعتبروا في تميز الجهات الأجزاء المتميزة في الجسم

وهي الأطراف

[قوله وإن أمكن الخ] بناء على أن الأبعاد الواصلة بين الأطراف متقاطعة على زوايا قوائم وافرقة

آخر بين الاعتبارين أن العامة اعتبروا الأطراف وعينوا الجهات بأزائها ثم اعتبروا الأبعاد الواصلة بينها فقالوا طول الإنسان من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدمه إلى خلفه والخاصة

إلى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحت الشمال وخلفه جهة سطحه الأعلى الذي قامت أقدامه من في الربيع المسكون وقدامه خلفه وأما باعتبار الحركة الغربية فتبدل جهاته إلا القدم والخلف واعلم أن الأمام ذكر في المباحث الشرقية أن القدم والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما غير الحيوان فأنما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فإن الجهة التي إليها لمحرك يكون قداما والآخر عنها الحركة يكون خلفاً ومتى تغيرت الحركة تغير القدم والخلف ولا كذلك الحيوان فإن قدامه وخلفه متميزان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حيث حصل تأمل وإنما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة إلى النصف الشرقي والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدم والخلف على الوجه المذكور وإن اعتبارهما بالنسبة إلى مناهية الحركة وما منه ليس بلام

(الاول) المامى (فلانه اعتبار غير مبوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استاتي الانسان صار فوقه قداما وتحت خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لو وجدت جهات غير متناهية) أى غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تخصى (واما الوجه) الثاني (الخاص) (فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر المفردة (و) الابداد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمر أو اجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (فني المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا) أى طرفا ووجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابداد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون الامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التي هي جهاله ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء
[قوله فلانه اعتبار غير منوع] فلا يصح الحكم بانحصارها في السنة
[قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائمه في ابعاد ثمانية اتما هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره بما ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائمه غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء
(قوله متناهية المقدار) دون الوضع كالدارة والمكعب

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويح لكلام المتن والا فيصحق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تبدل أصلا نعم يحصل معها صفة أخرى
(قوله وخطوطه الاثني عشر) هذا على اعتبار انداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان] أراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى

المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها النقاط كانت ستاً وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق وال تحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق انى الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

(قوله بان الدائرة الخ) في الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

(قوله هذا الكلام الخ) أى ما نقلته عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة على ذلك

(قوله يدل بصريحه الخ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فعنى قوله ما جهتان ما محددتا جهتين وقس على ذلك لم يخرج في دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات الى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان أربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا ولدى في قوله بصريحه اشارة ما قلنا

(قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل بتبدل أوضاع الجسم

(قوله جهات مطلقة) أى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم

(قوله ومطلق الجهات) أى تكون جهة في الجهة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفى الجزء من شرح المقاسد بإطلاق الكرة على محيطها أعنى سطحها أيضاً فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام نقلاً بالمعنى مذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيها ما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لملها على محيطها لان أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعنى سطحاً يحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح ان كان مربعاً واعتبرت نهاياته التى هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقطة سارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسباعاً أو غير ذلك من الماضعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا اطراف والدائرة لاجبة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ماستقف عليه واما مطلق
الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها
وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعني من
الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية
بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء
وايضاً فان الجهتين لا تبدلان أصلاً فان القائم اذا صار منكوساً لم يصير ما يلي رأسه فوقاً
وما يلي رجليه تحت بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما
ذكر من حال المستأق لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاً أو تحتاً بل يصير وجهه الى الفوق
وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباراً بين أعني كونهما
تدأماً وخلفاً واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد
يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا
فسر بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي
قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجري الطبيعي مع أن الجانب
الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس الى الاول وتحتاً
بالقياس الى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم
(قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ) فهي منتهى اشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم
(قوله ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفاً مستقراً واقعاً موقع الحال عنهما
(قوله بل هو متعلق الخ) أي ظرف لغو يفيد التثبيد به كون الولي والقرب طبيعياً

وأما بالقوة لجهاها غير متناهية إذ لا نقطة أولي بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارته
في الملخص وعلى هذا أسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتأمل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة] فبالنظر الى الاول قبل أن جهة الفوق هي
بحسب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومطلعها أو بالنظر الى الثاني قبل هي مقعر فلك القمر
والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من
جهة التحت متوجهة الى ما قبلها

[قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها] فانك اذا أشرت الى طرف المكعب كصالح من
سطوحه مثلاً فإنه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فإنه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهي

المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرم ولا شك أنا اذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى العيسى بل كان ذلك استكسالة واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعى أيضاً كما هيأتى اثنتان أعنى الصاعد والمهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها الفاضى) هذا نسيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل الفاضى الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلاً والى الدلو خفة) ونس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الامدى) الفائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو مماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلاًن فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله واذا ثبت الخ] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد (قوله أمراً واحداً) أي بالتويع نحقق في كل جسم واحد من أفراد فلا اجتماع للضدين ولا للمماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان الغرض بتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحداً بالشخص فى جميع الاجسام

(قوله الاختلاف فى التسمية) أى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبار
(قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل
[قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ] قبل حق العبارة على هذا التوجيه أن يقال ما يليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتا مل
[قوله أمراً واحداً] مقابلته بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالتويع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً فان التضاد انما ينفرد على التعدد النوعى لا الشخصى وفيه انه حيثلزم يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف فى التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم استثناء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعى فلا اشكال فى حديث الفرع أيضاً فعل هذا معنى قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الامر الشخصى الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (هو الاشبه بأصول أصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المنفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين * الاول أن من جذب حجراً ثقيلاً الى فوق فانه يجذب فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمعلق به) أى بذلك الحجر (من أسفل الجاذب له اليه) أي الى الأسفل (يجذب فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتماداً الى جهة الفوق وميلاً غالباً له اليها (الثاني أن الجبل الذي يجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجذب كل واحد منهما) (فيه) اعتماداً و (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) أي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجملة الحقيقية الملو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون

(قوله وهو الاشبه بأصول أصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة ولعل عند غيري بيانها (قوله فقد اجتمع فيه اعتمادان التبع) وليس هذا تخالفاً لما مر في الحلقة من انه لامدافعة فيها حالة المجاذبة لان التبعي فيها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة الى خلاف جهتهما

(قوله وهذا هو الاشبه بأصول أصحابنا) نوقش في العبارة بأن الاشبهة تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع أن من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم أصلاً ذلك القول والجواب أن مدار الحكم بأشبهة القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل

(قوله فانه يجذب فيه مدافعة هابطة) فان قلت قد مر أن لامدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع أن الشارح ارتضاها معاً حيث لم يتدح في شيء منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على ان الكلام فيه لا في نفس الامر وإنما أطلق المدافعة على من لها نظر الى مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في أحكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة (الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) أي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال الفاضل) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً (ومنعه طائفة) من أصحابنا (منهم الاستاذ أبو إسحاق) فانه (قال) في أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهرًا) من الجواهر المفردة (ثقيلاً وآخر) منها (خفيفاً) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة أعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة (ويبطله أن الزق اذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أي صب (وملئ زئبقاً فان وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضماً فامضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر المفردة في ذلك الزئبق والماء (ضرورة لتساوي

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما في الطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانها عبارتان عن المدافعتين الطبيعيين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينهما بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات أما الاولان فظاهر لانه لا كلام في جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام في كونهما مقتضي طبيعتهما وأما ذلك فلأن الشخص عند المتكلمين عدمي لا يجوز ان تستند اليه الامور الخارجية

(قوله والخفة في الاجسام الخ) أي خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة أجزائه فذلك يعلمه فالزق المنفوخ المحبوس في الماء يعلمه لان قلة أجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) أراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث أما أولاً فلأن ما ذكره لا يلائم أصل المتكلمين وهو أن الجواهر الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور وأما ثانياً فلجواز استناد التفاوت الى الهويات وأما ثالثاً فلأنه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما (قوله والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل ساعد بل يكون غاية ما فيه أن لا يجذب فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده في المملوء ماء أو زئبقاً أو نحوهما لكثرة الخللاء فيه قلت انه ينتج وجود الميل الساعد في الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجي وان كان فيه ما استعرفه

الحاصر لهما) أى الرقيق والماء وهو الرقيق الممين فلا بد من تساوى أجزائهما المسألة له (الا
أن يقال بأن فى الماء خلأ لا يسيل الماء اليه طبعاً) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه
وحينئذ لا تساوى أجزاءه أجزاء الرقيق لانها متكررة متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً أو
هى أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك
التقدير (أن تكون زيادته) أى زيادة الخلأ (على أجزاء الماء كزيادة وزن الرقيق عليها)
أى على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك
انها بقدر الخلأ فى الماء (وهو) أعنى وزن الرقيق (ربما كان أكثر من عشرين مثلاً) لو وزن
الماء (فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلأ فالفرج بينها) أى بين أجزاء الماء
(عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد باللاصق بين
الأجزاء المائة (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري
ونفساني لانه) أى الميل (اما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أى بسبب ممتاز عن
محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) للميل (القسري) كميل الحجر للمرمى الى فوق (أولاً)

(قوله يكذبه الحس) وما فى شرح لمقاصد من أنه يجوز أن لا يحس بها لصغرهما مع فرط الامتزاج
بالأجزاء المائة فما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالأجزاء المائة والاتصال بينهما مع غاية صغرهما والتباعد
بينها بمسرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل فى آخر مباحث الحكم ان فى الخلأ عند البعض قوة
دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلأ على أجزاء الماء
كزيادة وزن الرقيق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة فى الرقيق
المنفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائة ولا يخفى بعده
(قوله وهو الميل القسري) فيه بحث هو أنه اذا تحرك الحجر الى فوق بإرادة القادر المختار فيله الى
فوق قسري مع أنه لا يصدق عليه أنه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز فى الوضع وتعميم الامتياز فى
الوضع الى أن يكون محل الميل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضاً حركة الماء الى فوق عند
مصر القارورة مصاً شديداً أو كبحها على الماء انما هى قسرية والتفسير امتناع الخلأ مع أنه لا وضع له أصلاً
والجواب عن الاول أن التقسيم على مذهب الحكم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وغن
الثاني أن التفسير طبيعة الهواء المتنفذ لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلأ لكن هذا لا يجردى
فى صورة الزرافات التى ذكرها الشارح فى بحث الخلأ فيشكل الامر اللهم الا أن يعتبر التفسير هناك

يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفساني)
 كميل الانسان في حركته الارادية (أولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه الى
 السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري
 لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا
 عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة
 بهذا الدليل في الطبيعية والفسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) اعني حصر الحركات في
 الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويج
 الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره

(قوله فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالمتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله
 وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فنبه قسري مع أنه لا يصدق
 عليه انه بسبب ممتاز عن محله الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين
 الميل الذي يحدته نفوسنا في أبداننا وكذا ما قيل في سورة امتناع الخلاء ، كالزراقات والقارورة المحصورة
 المسكبة على الماء فانهم قالوا القاصر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاصر فيها ملازمة سطوح
 الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز
 [قوله مؤلفة من انبساط وانقباض] الالة قباض حركة اجزاء المروق من الطرف الى الوسط
 والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الى خلف
 فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الى قدام فيضيئون دائرتهم
 [قوله لترويج الروح الحيواني] ليس قيما احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهي تعديل

الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على أن شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا
 بأن القاصر في الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كأشربنا اليه
 والله أعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق
 عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاصر في الافلاك قلت لاسلم وجود الميل فيها
 بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية أعني المقابلة للحركات
 العرضية ولا وجود له فيها ذكر

(قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل الساقط
 المريد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك به لا بد أن يكون الارادة مدخل فيه

(لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في المساعدة والمباطة وهي) أى حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست احدي الاخرين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور واردة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أى أن لم يحصروا الطبيعية في المساعدة والمباطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نلنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالارادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضلاته وأشار اليهما بقوله لتروج الخ فان التروج انما يحصل بالتغذيلا والاخراج وتتميله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفاً حاراً جداً ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استهلاكه الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعده وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرابين المتعلقة به بان يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها الى مسام الشرايين الوريدية ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن ويعمل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح [قوله فان لم يحصروها فيهما الخ] في شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من مساعدة ومباطة فان طبيعة الروح والشرابين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخري من المحيط الى المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع المود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة مساعدة ومباطة بعيد فان أجزاء العرق في الحالين تتحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق أو الى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرة على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا نلنى الخ) أى لا نلنى بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور واردة

(قوله في المساعدة والمباطة) أى المساعدة فقط والمباطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منهما لانها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي المساعدة والمباطة أو التي على وتيرة واحدة

(قوله الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك الخ) في العبارة مساعدة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجاً عنه ولا فاعلاً بالارادة

حركات النبض والتنذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كإسباتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفعال مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونسوعه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواء صاف والانتقباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج إلى إخراجها واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال إن حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانتقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب أما على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب توجه إليه الروح من الشرايين فينبض وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط وأما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطه بانبساط القلب وانقباضه بانقباضه وقد يقال أيضاً إن حركة النبض

على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة (قوله ولا يتجه عليه إلخ) عطف على فيكون أي إذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه أن الطبيعة بالمعنى المراد هنا لا يجب أن تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك إذ ما لا يكون خارجاً عن المتحرك يجوز أن يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الأفعال المختلفة عن الواحد

(قوله هواء صاف) أي عن الفضلات

(قوله كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام أي ثقيلا

(قوله فإنه يجذب) أي يجذب الروح غذاءه وهو الهواء الصافي

(قوله ويدفع ما فضل منه) أي يدفع الروح ما صار لفضله من ذلك الغذاء وهي الأجزاء الدخانية المعتدلة فيه

(قوله لوطائه) وهو الشرايين

(قوله بالجذب) أي بسبب جذب الغذاء

[قوله بالدفع] أي بسبب دفع الفضلات

(قوله على سبيل المد والجزر) المد السيل والجزر ضده

[قوله حركة النبض مركبة] على ما اختاره صاحب الموجز فإنه قال حركة الانقباض قسرية

(قوله ولا يتجه غايه أن الطبيعة الواحدة) إذ لا يلزم نما ذكر وحدة الطبيعة لأن المراد بها سبب

لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلا بالإرادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا

(قوله فإنه إذا انبسط القلب) فيه بحث لأن انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر إلى حركة القلب

مركبة والمنعصر في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تقض بخروجها عنها (اما للميل الطبيعي فاقبوا له حكمين * الاول ان العادم له) أي للميل الطبيعي بل لمبدئه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي (ولا) يتحرك أيضاً (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلاً (في مسافة ما في زمان) لا متنازع قطع المسافة المنتظمة في آن لماصر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل) الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) الممينة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلا خير) أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة أيضاً اذ نسبة الحركتين كنسبة الميئين) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهي لامعه) في السرعة والبطء لانهما قطعنا مسافة واحدة في زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسألة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسائلين وملخصه ان كل حركة لا بد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون

وحركة الانبساط طبيعي يعنى ان مقدار العرق بالطبع ما يحمل له حالة الانبساط وأما الذي يحمل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسراً

(قوله جامع بين المسائلين) أي يفيد نبوتها معاً

(قوله ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء.

[قوله بل لمبدئه] انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما سيجي ولا شك ان بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسراً بلا شبهة كافي الحبر المرمي الى فوق مثلاً اذ ليس فيه مدافعة هابطة على ماصر

[قوله الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي] الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة أخرى وهي أن الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا أريد بالمبدأ مايم الطبيعة لكن لا يتم الترتيب لان المقصود هنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يتم

على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبداً من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وإرادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملازمة حد من حدودها وينبثق عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وإن كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في

(قوله فاذا فرضت الخ) وإن كانت المفروضة مستحيلة فإن امكان فرضها كاف لنا في اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل ان لا نسلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه على اننا نقول امكان وقوع حركة أخرى نصفها في تلك المسافة كاف لنا في المطلوب لانها اما واقعة في مثل زمانها أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة أو أسرع منه أو أبداً فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة

(قوله أى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة أو لا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل في الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية (قوله وينبثق عنها) أى عن الملازمة المتخيلة الميل المسمى بالإرادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملازمته

(قوله وإن كانت الحركة طبيعية) أى صادرة بلا شعور وإرادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الاجسام البسيطة أو لا كما في النبات

وأما اذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففي سحنها بحث لجواز أن يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً للتأمل (قوله فإن كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وإرادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادة فالطبيعية التي تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور وإرادة وقد يجعل أعم منه ومن أحد قسمي الطبيعة أعمى ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات النفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وإرادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

(قوله وإن كانت الحركة طبيعية أو قسرية) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تنعقد حركة أصلاً أو يغلو الحركة عن لازمها أعنى حداً من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحميد حالها من الاسراع والابطاء الى معاقق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي تتحرك اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

(قوله لا شعور لها) أي شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا يتأني ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الإيجابي ولذا قال حتى يمكن الخ (قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهمي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

(قوله وكذلك القاسر) أي احتاج في تحميد حالها من الاسراع والابطاء الى معاقق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أي لا اختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجد القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أن ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد ان يحصل المتصور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خال في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر وارادة على انها في حكم الارادية وعبارة ذلك البعض أوضح واخضر فانه قال والقاسر اذا فرض على أن ما يمكن ان يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محووظاً في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاقق منقسماً بحسب اقتسامه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعة وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على أن ما يمكن لا انه يحدد مع الاستواء في الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبنيّاً على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محمداً

ما يحددهما حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فينحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب المتكلى نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور ثم الاستدلال لازوم الحال في بعض الصور أعني فيها اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أي ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى لا يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لا شعارها بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن لا تخلف الا بتخصيص الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

[قوله لان الطبيعة لا شعور لها] قيل عليه قد صرح في النقط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعوراً فلما قلنا شعور عنها يتأني وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاق أصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاق المحرك في تأثيره اذ لو لم يعاقه لم يكن له مدخل في تعيين حده من حدود الحركة وذلك المعاق اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب تفاوته في

(قوله والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والالكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاق الداخلى أو الخارجى وقد أورد على هذا مثل ما أورد على القاسر بأنه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً في الاحوال الثلث فلا يتم الاستدلال وأنت تخبر بعدم وروده على ما حررناه

(قوله اذ لو لم يعاقه الخ) لأنه على تقدير عدم المعاق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالامانة وعلى التقديرين لا يكون محددًا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلأنه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الامانة فيه وأما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما سرح به ذلك البعض فدفع بان ذلك الامر المعاق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديد أول مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة أو القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة في السك أي الصغر والكبر والكيف أي التداخل والشكاف أو الوضع أي انا ما ج الاجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاق وصرح قبيل هذا البيان بأنه الميل

(قوله فالخارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم

تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة أن الجبر لا يمكن أن لا يحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كافتئاشها البرودة المخصوصة أو الحرارة المخصوصة أو غيرها من الاغراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة في آن لو أمكن حينئذ لا بعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء في تحقيق أن القوي الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما أورده الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام ما في المسافة] قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون أمرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فاننا لو أخذنا بيدينا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلنا

الركة والملاظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المماوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية ماماوق داخلي لاستحالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحدد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن أن يكون محداً لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير القوام كقوة الجاذبية للمغناطيس مثلاً محداً بحسب اختلافها في القوة والضعف (قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) أى اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المماوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة أنما يدل على عدم كون الطبيعة ماماوقاً والمماوق الداخلي أعم منها فيجوز أن يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه (قوله بل في الحركة القسرية) أى بل يتصور المماوق الداخلي في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية (قوله فتحدد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المماوق الخارجى بان أمكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير التقار الى اعتبار الحركات اثنتا كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير ماماوق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء

الحديد فانه يجرك بالطبع الى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية ماماوق داخلي) هذا في حركات البسائط وأما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المماوقة الداخلية من أجزاء مادية والسرفيه أن حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المماوق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم وأما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئاً وارادة شئ ما يوقه جائز بلا شبهة ويتلك الارادة يجوز أن يحدد سرعة الحركة ويطؤها فعمل أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات الماماوق الخارجى بعينه بل يستدل بها على أحد الماماوقين اللام الا أن يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء ادل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة أيضاً اذ يقال لا يعقل كون الارادة ماماوقة للحركة الطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عان فتتحرك مابطاً بطبعه وأراد خلافه لم يكن للارادة تأثير في المماوقة أصلاً فتأمل

[قوله وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يوقها عنه بالذات] قيل لم لا يجوز أن تقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضى مع ذلك ما يوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ماصر من انه لا يجوز أن

يحتاج الى معاق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاق داخلي أيضاً
فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية
وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً

(قوله وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى أن اللازم مما تقدم أنه لا بد للحركة القسرية من أحد
المعاوقين وأما أنه يحتاج الى كليهما فكلما فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية
لجواز أن يحددها المعاق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاق الداخلي لجواز أن
يكون محددها المعاق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا يكون الحركة مع
المعاق كهي لأمه لان الزمان الذي بازاء المعاق الخارجي أو الداخلي محفوظ في الحركات الثلاث فتدبر
(قوله فلذلك يستدل) أي لاجل أن تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى المعاق
الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير إمكانه وجود الحركة بدون
المعاق الخارجي أو يلزم أن تكون الحركة بدون المعاق كهي لأمه

(قوله ويستدل بالقسرية وحدها) لأنها المحتاجة الى المعاق الداخلي دون الطبيعة
(قوله أعم من أن يكون الخ) فيه تعريض للمنف بان الواجب أن يقول العادم الميل الطباعي

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل
[قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاق داخلي أيضاً] قد حقق الشارح في حواشي
التجريد أن الحركة القسرية إنما يمكن أن يستدل بها على اثبات أحد المعاقين الايمته لاعلى اثباتهما معا
وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقى ههنا بحث وهو أن
هذا التعميق الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح
الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاقاً لجواز أن يكون هو الميل قال في
ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حدها من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً
لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها
واحدة وكانت صدور حركة معينة منها بمنفعة لعدم الاولوية فافتضت أولاً أمراً يشند ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعنى التكاثف والتخاخل والوضع
أعنى اندماج الاجزاء وانتفاؤها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه أي من رقة القوام وغاظه
وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويلاً على غره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله أو تعديده وهو صريح في
أن ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا أن يقل مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب
الحركة الا أن في تعيين مراتبه دخلاً لما في المسافة من الملا البتة فيثبت الاحتياج الى المعاق ويستدل
التناقض فاي تأمل

[قوله عن مبدأ ميل طباعي] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما معاقب داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون الارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاقبة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاقب الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكيم (الثاني أن الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طاب للحصول) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالباً للغير (فالمطالوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طالب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كانت لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل إلا لجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحله الطبيعي على معنى الطباعي خروج عن شوق كلامه لانه قسم أولاً الميل الى طبيعي وقسري ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكيمين
(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالفسر والارادة

الحركة الذاتية أهم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر للحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور وهنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو أهم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح
(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يساوي جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يساوي جميع جوانبها في الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلاً لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكيمين ء الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فإن الحجر الذي يرمى الى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدهما مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند

(قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة لبثها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه (قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فيه اشارة الى انه ليس داخل في شيء من

(قوله قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي) وقد يجامع القسري الارادي كما في الانسان المعاد اذا دفعه آخر وقد يجامع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

(قوله من الذي ينزل بنفسه) ان قلت ما السر في ان حركة الحجر الذي ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتى أن الاول ربما يصادم حيواناً فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل قلت سره استناد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالعند أو وجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول السكثيرة التي تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقية

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلاً من شرح الاشارات للعلوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجله ان الطبيعة شيء لا يتقبل الشدة والضعف فليسبها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقترنت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشدد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الى الطبيعة ومرتبتها الى أمور مختلفة فليجوز مشبه في الحركة والا فالفرق نحكم

(قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أمضى الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حيلث من أي تلك الاقسام قلت

الى الطبيعة والقاسر مما وقال بعضهم انما يجوز اجتماعها اذا كان الجسم ممنوعاً بما يداره كالبحر فان الهواء يقاومه ويتقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعى ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعها محالاً لان الطبيعة اذا خلت عن الموائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغاً الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتماعاً أحدثنا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان أريد بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلاثة لأنها أقسام لما يكون مستنداً الى واحد منها

(قوله ممنوعاً) فى المعاج منوته ومنيته اذا ابتليت

[قوله من ان الطبيعة وحدها] من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز ان تقوى الخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[قوله القاسر وحده] أى بدون الطبيعة

(قوله ربما يقوى الخ) باعتبار المعاق الخارجى أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لامتناع الخ) قيل قد مر سابقاً ان فى الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره

أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا سلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما فى

الظاهر أن المنعصر فى تلك الاقسام هو الميل الذى سببه واحد على أن الذى يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله فى القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن الحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتناع فى الوضع بين محل الميل والمجموع المركب أيضاً ثابت وان ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بينهما فهو داخل فى الطبيعى اذ لم يذكر فى هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك أن الخروج المنفى فى الطبيعى هو المثبت للقسري

(قوله أحدثنا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتمدد

الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعى ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

(قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة فى الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا تتولد الارض من تحتها والمدافعة القسرية على جهة الجر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر الرمي الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالميل (مبدؤها فزيم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل يجوز اجتماع احدي هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرمين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبت فيه زماناً الى أن يظلمها مصابكات مما يماسه ويخترق به بل فيها المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوذة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لما فلو اجتمع المبدأان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي وسأتيك في البحث الارادة ما تمطفه) وتضمنه (اليه) أي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعزلة في الاعتمادات فيها) أي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين بتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الأرض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) بمعنى ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلاثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجبهتان المتضادتان كالقوى والنسب فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتعاقبة

اعتماد (لازم) طينى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة للمقتضيان للهبوط والصعود (و) الي (مجنلب وهو ما عداها كاعتماد الثقل الي العلو) اذا رمي اليه (و) اعتماد (الخفيف الي السفلى) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتماد الثقل والخفيف (الي سائر الجهات) أعني القدم والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال) أبو علي (الجبائي ثم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي يجب بها وبطله أنه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الي دعوى المائلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الي جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الي جهتين أوجب له الحركة الي كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البدئية تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يتمتع أن يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز في السعة الا أنه يحمل في المعطوف ما لا يتحمل في المعطوف عليه
(قوله الي دعوى المائلة) أي المشاركة في حكم التضاد

(قوله فان مرجعه الي دعوى المائلة) قيل عليه لوسم المائلة فجعله أحد المتأملين شيئاً والآخر شيئاً ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متأملين بمنزلة عن تلك الدلالة وأيد ذلك بأنه لو جوز كون بعض افراده شيئاً والآخر شيئاً فليجوز كون بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد والجواب أنه ليس المراد بالمائلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المائلة اللغوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ما ذكره أبو علي قياس فقهي بلا جامع وسند كرا الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً
(قوله وأيضاً فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزم لتضاد الملزومين وقد مر أنه ليس كذلك

(الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلية وهل يتضاد) الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبيان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلية (فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (وأما الثاني) وهو ترده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلية (فللجبل المتجاذب) على سبيل التماوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) أي يجده الجاذب مدافعة الجبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجده من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جاذبه اياه الى جهته لتحرك الجبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لو لا جاذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الجبل اعتمادان مجتلبيان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالمساكن الذي يمتنع من التحرك) فان كل واحد

[قوله فقد اجتمع فيه الخ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما انها معاً فمسلما
 (قوله فللجبل المتجاذب الخ) يبنى ان هذا الجزئي ملشأ للتردد في الحكم الكلي لا انه دليل عليه
 فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكلي
 [قوله يجده] تذكره التفسير بتأويل المدافعة بالاعتماد
 (قوله بحيث لو لا جاذبه الخ) لا يبنى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه
 عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة) أي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو اطلاق المدافعة على مبدئها بناء
 على انه مدافعة بالقوة كما مر لغيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما
 لاستحالة اجتماعهما كما مر
 (قوله فللجبل المتجاذب) قيل دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسألة المبدأ لو
 تمت لبثت على الحال فيما بين المجتلبيين لاعلى الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى
 (قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادها
 ولا مستلزماً له فلا يدل على المدعى

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مداومة الى جهته فلا اجتماع هناك بين
الاعتمادين (ومنها) أى ومن اختلافهم (أن الاعتمادات هل تبقى فتمه الجبائي) من غير
تفصيل (وواقفه ابنه في المجتلة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده
(الجبائي) في عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة
السفل مثلا (بقي) الاعتماد (المجتلب) في تلك الجهة أيضا كالا اعتماد الحاصل للخبر المتحرك
الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى المجتلب (يشاركه في أخص صفة النفس
وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو) أعني الاشتراك في الاخص (يوجب الاشتراك
مطلقا) أى في جميع الصفات (عند أبي هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك
المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا (فلنا
لا يسلم كونه) أى كون ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أى أخص صفة النفس
عند أبي هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) أو كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا منهما مشتركا
بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالتزام * الوجه (الثاني لا فرق في) أجناس (الاعراض التي
يتمتع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرها (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل تبقى) زمانين أى من الاعراض التي لها بقاء كالعلوم أم من الاعراض المتجددة آنا
فأنا كالحركات والاصوات

[قوله أي في جميع الصفات] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه
الوجود في الزمان الثاني فالشركة في الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبي
هاشم والا فلا اشتراك في الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما) أشار به الى أن بطلان الثاني كما انه الزامي برهاني أيضا بخلاف الملازمة فانها الزامية

(قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل
الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا
والحق أن محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين أم لا كما تبينته

(قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامي لبرهاني
فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبي هاشم والتعرض بطلانه عند الجبائي أيضا استطرادي لانفع له
في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن ثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان
الدليل الزاميا لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في أحد قوله ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتنب وغير المقدور وهو اللازم (ثانياً) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لاداء ما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقاءها في الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقاً كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتنب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أي بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الألوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضاً ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليابوسة) يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أي دعوى المماثلة [أي الاشتراك

(قوله يعني ان الاعتمادين الخ) أي ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جنافه

فان دليله لا يساعد هذا المعنى

تصويبه في الآخر وعنده تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولي من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولى باستحالة بقاء المجتنب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان أدلة عدم بقاء الاعراض اشبه ولها صورة النزاع

جامع على أن ما ذكر ليس تمثيلاً بل هو في المال استدلال بعدموم الأدلة فتدبر

(قوله كما في الألوان والطعوم) قال الآمدى كلام أبي هاشم مبنى على فساد أسوهم في بقاء الألوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتنبية وهذا الكلام منه يدل على أن المبحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم يتجدد الامثال كما أن الشأن كذلك في جميع الاعراض منه أهل السنة لان الذي أبطل هو بقاء الألوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انه ما لبدا من الاعراض الغير القارة اذلاشك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة اليابوسة) يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالركبات والقول بتحقيق اليابوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذلاشك أن التراب أبيض من الهواء فيلزم أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال برودة

بمليتين هما الرطوبة واليبوسة (فأنا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا
(ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل المرض (واذا عرضنا) الجسم
(الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكاس) أي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب
من النورة واختلاطها (وترمد) أي صار رمادا (اذ) النار (تزيده ييبسا) بإفنائها للرطوبة
القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فتنفتت وترمد (ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كقيمتان
حقيقتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق
أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن
يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل
مماسه النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة
فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياها على سبيل جرى المادة (وهما) أي الذهب وما منه
الكلس (قبل) أي قبل مماسه النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل

[قوله فانا اذا عرضنا الخ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان
الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعي فلا يفيد كما لا يخفى
[قوله الصاروج] أهك آميخته بخا كستر وغير آن فارسي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم
لانها لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراح النورة أهك
(قوله ومنعه) المراد بالمتع المعنى القوي أي لم يقبل ما قاله الجبائي لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون
المتأخرة معارضة والجواب الآتي متع

[قوله فان الزئبق الخ] ولو حمل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل
وتخالفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافي ذلك لم يكن في هذا الحكم
كثير فائدة

الارض مالة عن تحقق مقنضى اليبوسة بقى الكلام في لزوم أنقاية الماء عن الارض لكونه أرطب وأبرد
منه بلا شبهة فتأمل

(قوله ومنعه أبو هاشم الخ) قبل بمحتمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أو المدلول
بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما تمسك الجبائي والحق أنه معارضة والجواب
الآتي مناقضة

(قوله فان الزئبق أثقل الخ) اذا حمل الإيجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخالف عن
المتقضى بسبب المانع جائز فاعلم مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

والخفة لبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليوسه كما توهمه كيف وما ذكره غير
 مطرد في الاحجار المكسرة التي أولد عليها النار مدة مديدة حتى تقرت رطوبتها بالسكية
 فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية)
 الظاهرة في حال التوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء
 المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجمل مياهها) سيالة (بالحليل كما يفعله أصحاب
 الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما أي القول بوجود الاجزاء المائية في
 الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات
 اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق
 لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يوسته وليس انكسار الرطوبة مع الميعان
 بأبعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي
 يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبع به) فان أجزاء الخشب
 متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء
 الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندبجة لم يتشبع بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال
 الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها
 غير متخلخلة حتى يتشبع بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن يفصل عنه) أي عن
 الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقي الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء
 عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن يفصل أحدهما عن الآخر فيرسب
 الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[قوله مع الميعان الخ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[قوله ان الذهب يرسب الخ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخالخل الهواء فليجز ان يكون
 لطفو الخشب على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قبله ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[قوله بخلاف الحديد الخ] قبله عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب محقق المانع عن وجود
 المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا بطاوع الماء

(قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فكلام

أبي علي في الطفو على الماء وقصة الزئبق لا تقرب لها حيل

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قبل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي

الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أي أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم ماثلة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركيبياً موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أي الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي أحدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً (ويلزمه أمران الأول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وألف من خشب لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل ألف من وللحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم فأوردته ههنا وجعله فرعاً بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعزلة في الاعتمادات فأيراد كلام غيرهم فيه إنما يكون على سبيل التبعية والفرعية فذلك قال (تفريع *

[قوله مركب من أجزاء هوائية] ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخالطة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو (قوله الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً [قوله مطلقاً] فيه إشارة الى أن الجواب عنه بما سيجي نقلاً عن الحكماء من أن الاحتياج الى تحية الماء الكثير بمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه (قوله إنما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له (قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لأبي هاشم يلزم إياه أيضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتض الرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلّف عن المنتقضي لما منع كما مر غير مرة

(قوله إنما يكون على سبيل التبعية) فيه إشارة الى أن التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء (علي تقدير تساويهما في الحجم) (رتب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يثلب عليه ويحرق ما يلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبارسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (أخف منه) أي من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ماله ملي مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملي به مكانه (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة علي القسم الاول فتأمل واهمل انهم قالوا ان الحديد المبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان ينحي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا أيضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تختلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي

(قوله وينزل فيه) ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع
(قوله نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء
(قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك
(قوله في هذين القسمين) أي الاثقل والاخف
(قوله فتأمل) أي في المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في سورة المساواة في موضع الماء ملاقيا بسماحه سماحه وفي سورة الخفة كان ملاقيا بقدر الخفة ورأسها بقدر ما يساوي ثقل الماء
(قوله في الاجرام الصلبة) وأما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضي للخفة كما في البساط
(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول في الحيز الطبيعي

(قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه أن يقال اذا فرضنا أن القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما أن نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثقله على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس
(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) أراد باليل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في

للهماء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك
اذ عن الهمبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي
هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة
هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون مخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه
والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء
على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها
انه قال) الجبائي (للهماء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء
(بل يفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحيدة على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو
الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصداً بالطبع وجب ان يفصل عما هو متسفل
بالطبع فيطفو المتصدد ويرسب للمتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب
أو الوضع موجبا للتلازم وما نأمن عن الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفت
(والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصمود بل
انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء
(ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلي (بل اعتماده محتلب) بسبب
حركه (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقصور تحت الماء اذا خلى) وطبعه يصعد

[قوله ان لم يتأت له الانفصال الخ] وان تأني انفصلت وبقى ما عداها راسبة في الماء

(قوله وبما قررناه) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

(قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل
بالنسبة الى الماء ويقيد إيجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فإرادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء
اندفع الاعتراض الثاني لأن ألف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزناً منه وبالتحديد
يعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الخبز الطبيعي هو المدافعة وأما مبدوها فلا دليل على استثنائه حينئذ
(قوله على ما قاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم كما ذهب
اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم
(قوله ويرد عليه ان الزق الخ) الظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلق الاول مذكورا
والركاء بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القربة

بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يعوى ذلك الزق على تحريكه وتصميمه (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده المساعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصمود والخروج (اضغط الماء له واخرجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان أكبر كان أسرع صموداً وخروجاً من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر أقوى لضغفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبيعته الذى هو فى الاكبر أقوى وأشد اقضاء للصمود (ومنها انه قال) الجبائى (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اما طبعا أو قسراً) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذا اقيم

[قوله بما يتماق به الخ] هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضعطة أو الاحدة الشديدة

(قوله كما نشاهده الخ) تصوير للحكم السكلى بجزئى منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعى بداعته [قوله فقلنا ان حركة المود الخ] فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينقضى مذهب الجبائى ولا يثبت

(قوله لضغط الماء) ضغطه بضغطه ضغطاً زحمة الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى أورده المصنف اشارة الى ما ذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانعقاد يسبق الاخف فيمنعه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً نحوه مثلاً لا بطبيعته كذبه أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والتعبري يكون بالضد من هذا

(قوله للاصغر أقوى) اذلا شك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثر بين الاجزاء وذلك بالأكبر دون الصغير بما لا يلتفت اليه (قوله لسكونه) اللام فيه وكنا فى لحركة المفتاح متعلقة بالتصغير البارز فى نشأته باعتبار

رجوعه الى التوليد

(قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فتصعب كذلك (وإدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود إلى تلك الجهة (فإن الدعامة تمنعه عن ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة) وإن لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها فملنا أن حركة العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه إلى تلك الجهة (الا للميل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذا لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل) بين الأجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر إذا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة إذ يصح أن يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصر بين (بتولدهما) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[قوله الثاني حركة اليد الخ] أى إذا حركنا باليد حجراً من جهة إلى أخرى يكون حركة اليد إلى جهة متأخرة عن حركة الحجر إلى تلك الجهة إذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز في كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى في حركتين لجسم واحد تولد أحدهما الأخرى كالحجر المساعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه إلا إذا ضم اليهما أنه إذا لم تولد الحركة الحركة في هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد إذ لا ثالث وإذا ثبت توليد الاعتماد في بعض الصور ثبت في كلها إذ لا فارق

وقد يقال إنما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فإن سكون الحجر المرمي عند ما ينزل إلى الأرض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الأرض بقی فيه بحث وهو أن المدعى عام وهذا الدليل خاص الآن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم أعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيها نظر أما في التوجيه الأول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقی حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فلظهور المنع في انعدام الفرق (قوله الثاني حركة اليد الخ) فيه بحث لأن حركة الماء في الزلاقات إلى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة مافي الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم إلا أن يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الأولى أن لا يذكر النظر هنا حذراً عن شوب اللغوية فإنه سينقله عن الآمدي بعد أسطر

الاعتماد أخري لمتسكيميا) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدر غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد فلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبي هاشم لأن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

(قوله متمسك الجبائي الخ) وهو المشاهدة

(قوله ويتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل لعامله فعلاً آخر وليس ههنا حركتان احدهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالنسبة كحركة رايك السفينة

(قوله لمتسكيميا) قيل الظاهر من لفظ المتسك الدليل مع أن الجبائي يدعي البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك أبي هاشم هو متمسك الاول لان متمسك الثاني يمتنع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى

(قوله فقال على الجبائي الخ) فان قلت لعزل الجبائي يثبت بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أمس منها من حركتها اذا لاعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد بابطال ما ذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا يفتل في صورة ابطال لمدها وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين نعم للجبائي أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد الا ان يقال المولد ههنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها (قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار) اذ الشعر والاظفار لا حياة فيها فلا يمتدى

اليد لا تكون الا بعد حركة الجبر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الجبر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (في الجبر المرمي) بالفسر (الى فوق اذا عاد هاديا) أي نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الجبر بناء على أصله من أن الحركة انما تولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأيين قينه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للجبر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحث (بل كان يجب أن يذهب) الجبر المقسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركات الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الجبر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا) أي في ابتداء الحركة وأيضا القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضنف كلما بعدت عن المبدأ) القاسير بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقا لها متائلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد نتهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعا لازوما للتداخل وما ذكره الآمدي منعا للبعدية لم يلزم التكرار

اليها حكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة
(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آئين في مكانين أو السكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا لاشبه في تعدد الحركات المتعاقبة في الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم (قوله منضمة الى مقاومة ما في المسافة الخ) هذا الانضمام أكثر من وافي ولا يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا أو متحركا الى خلاف جهة الحركة لهما السكون مخالفا للاعتمادات المجتلبة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماد للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما في المسافة أيضا

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كانت قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يعضف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى بصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات مامر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضا (ومنها أنه قال) أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والمهابطة سكون اذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة المهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون أصلا (وقال الجبائي لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والمهابطة سكون (وربما نصر مذهب بان الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يقلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التبادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا مهابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهب (لا يوافق مذهب) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والمهابطة

[قوله ولا شيء هناك غيرهما الخ] أي بما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون الطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أنرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية (قوله غالب) هذا يقتضي وجود الاعتماد المهابط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقاً وبهذا الوجه أيضاً بنصر خلاف مذهب (قوله لا يوافق مذهب) لك ان تقول لاجل عدم موافقه قيل ربما نصر ولم يقل واستند عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) فان قلت لم لا يستندون السكون الى ارادة الختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعميل بعض الممكنات ببعض منها والكلام هنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون هنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) أى للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لأصله (الحركة الأخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) أولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون أيضاً فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلاً (المقصد الرابع) الصلابة كيفية بهاممانعة الغامز (أى كيفية للجسم يكون بها ممانعة للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته) واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية فاعنه به كالجسم العنصري (فهو عدم مملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

(عبد الحكيم)

(قوله فن يجوز الخ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جـوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب
(قوله أبعد من الثاني) أى لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الأنواع الأخيرة من جنس واحد
(قوله ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم
(قوله وأما قضية التعادل الخ) أى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل
(قوله كيفية بها الخ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة في الجسم العباب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فتسكون الكيفية زائدة
[قوله قال الامام الرازي الخ] المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه
الثاني شكل التخمير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين
وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتمين الثالث وهو من
الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانفعال وهو على
الثاني الشكل الباني على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة
باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة
وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال
فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية المقصود الخامس الملاسة عند
للتكاملين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم (والخشونة عديمه) بان يكون بعض
الاجزاء ناتوا وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء)
هما (كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم) تابلتان للاستواء والاستواء المذكورين (وقيل)
قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام المرض بالمرض جائز عندهم في النوع الثاني من
الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات
بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها يختصر فاخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات
المبصرة (وهي الالوان والاضواء) فانها مبصرتان بالذات (وأما ما عداها من الاشكال

والطائفة والكشافة والازوجسة والمشاشة والجفاف والبلية والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة
واللين والتعقيب ان الاربعة الاخيرة ليست منها
(قوله اللائق ان تردف الخ) سيجي وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجهها لتأخير
المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شيء آخر معه مثل ان يقال المشعومات أقل بحثاً من المذوقات
لذا أخرت عن السكل والمبصرات أمور قارة والجمع عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المشعومات
(قوله فهناك أمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا أن يكتبني عنه بذكر الاسر الثالث كما امكن في
يه عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

(قوله واللين ليس كذلك) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الأبهري بنحو ان
كون أمر واحد ملموساً ومبصراً ووجهه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الاولين ليناً عدم كون اللين
محسوساً بالبصر قطعاً لا ان انتفاء الملموسة فيهما بدليل كونهما مبصرين حتي رد ما ذكر
(قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتي وجهه في أول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعمد الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقيل هي أيضاً مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض والاول مرئياً بالذات وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وزاكيها ونحن اذا رأينا لو ناً مضيقاً فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء أولاً وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

(قوله تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشئين محال وان حمل على ان الشئ الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالنسبة اذا كانت أحوالاً للمرئي بالذات.

[قوله ولهذا انكشف الخ] دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقيق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بافعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا تتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

(قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام في الملخص أن الاستقامة والانحناء والتعذب والتعمر من الشكل فالاولى حيلولة أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يمرضان للخط قطعاً ولا ينصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالخلق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

(قوله الى غير ذلك) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلاً وأما ما يتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يبصر ملزوماتها كالسبلان والنماتك الراجعة الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه

(قوله انما تبصر بواسطتهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ
 منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها نانيا بمقداره وشكله
 وغيرهما فهي سرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف
 الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف سرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية
 اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس
 بميزتيهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر
 في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث
 هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسيميته ولا في شئ
 آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أول انه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف
 ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بعكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على
 ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستنيرا لا يكون مرثيا (فتعريف بالاخني)

[قوله لا يفي به ما يمكننا] لان الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها
 فهو تصور بالسكنه الاجمالي وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية
 الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[قوله كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف] وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير
 المضي فيها وراء كاهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى
 حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضي كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه
 يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته
 ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كمالا ذاتيا له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث
 ملونه ليس بكمال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسر في الشفاء بكيفية يكمله بالضوء من شأنها ان
 يصير الجسم مائلا لفعله المضي فيها يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي

[قوله والمراد بكونه كمالا أول الخ] أي ليس الاول منها بالقياس الى السكال الثاني كما في تعريف
 النفس والحركة بل ان لا يكون كمالا بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في
 الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل مثل
 [قوله يتوقف ابصارها] أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها
 على ابصار الضوء واللون لكن لا يبصر بالذات

كما لا ينبغي ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما وليا
كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أو رد كلا منهما في قسم فقال (ولنجمل مباحثهما
قسمين)

القسم الأول

في الألوان) فدمها على الضوء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ماسياتي
لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا (وفيه) أي في القسم الأول (مقاصد) ثلاثة
الاول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض
من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً في زيد الماء) فانه أبيض ولا سبب
لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في الثلج) فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ
فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سجعاً ناعماً فانه
يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا يدخل في جعل مباحثهما
قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أورد كلا منهما الخ) أي تنبيهاً على تغايرها باعتبار الشرطية والمشروطية
[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على المشروط بالطبع
(قوله لأنها أكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضيء منها ليست الا النار وكون اللون
مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومته كما لا ينبغي
(قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقى سطوح الأجزاء المتصغرة الموجب
للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا) هذا على تقدير أن لا يشترط اللون بالضوء في
وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الأجسام التي
عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه في قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود
عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان قلنا اشتراط وجود اللون بمحصل المزاج
فلا نلزم عدم حصول المزاج فيها ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب
عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثنخين) فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضاً (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (قيل السواد لون حقيقى فانه لا ينسأخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقى (بخلاف البياض) فان الابيض

(قوله مع كونه أبعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصرفة

(قوله وهو عدم الخ) لا يخفى ان في البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصرفة الشفافية فالمرئى موجود وكونه بياضاً متخيلاً وأما في سورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عديم فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً الا ان يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والمنعقد ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة

(قوله وأيضاً فان الخ) أشار بتقدير الواو ولفتة أيضاً الى ان الفاء في قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو أو لجورد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الهم لانه ليس ملة لاخراج الماء والهواء فانه بديهى وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والايضاح

(قوله فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعداً للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلو عنه بل انمروض والانصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لكلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ما سوى البياض يجب

(قوله وأيضاً فان الثياب الخ) أشار بإيراد لفظ أيضاً مع انعدامه في عبارة المصنف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لامن تمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما أن الاول دليل لى وكل منهما يفيد المدعى

(قوله فان الابيض قابل للالوان كلها) قد شجابه بمنه فان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أراد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والتقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصمدويان انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والتقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطييمات (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير أبيض بعد سلقه) واغلاؤه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخل حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله وما ذلك الا خروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قبل الانسلاخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انمباغ الابيض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستناره (قوله والتقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخيليا بمنع كبري دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلخ الخ لانه تسليم للانسلخ ثم ان هذا البحث متدفع بما قررناه لان المعلن لم يقل بان التقابل لسكني شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل التقابل للالوان يجب خلوه على التعاقب (قوله والا امتنع الخ) لان التقابل بمعنى المعروض اذا وجب خلوه عن المعارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان التقابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا ينا في اتصاف ذاته به فانه معنى على ان يراد بالتقابل المستعد

(قوله لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث بالحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا

(قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقيا
(قوله كونه شفافا) أي غير ملون

(قوله والا امتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الاتصاف مادام قابلا وهو حق (قوله سوى طريق التخيل) يعني أن الذي يري من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نتخيل شيئا ونسببه بياضا

الهوائية منه وأيضاً لودخلت فيه هوائية ويصفته لكان ذلك خثورة لانعقادا (الثاني الدواء
المسمى بلبن المذراة) ويتخذها أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه الرد ارسنج حتى انحل فيه ثم
يصفي الخل) حتى يبق شفافاً في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصنعي (بماء طبخ فيه القلى) أولاً
ثم طبخ فيه الرد ارسنج نائياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدفعة فانه ينعقد ذلك
الخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يحف) بعد الابيضاض (فليش)
ايضاؤه (لان شفافاً تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يحف بعد الابيضاض لكنه لا يحف الا بعده
فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان ينعقد
فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافاً تفرق ويدخل الهواء فيه لان
ذلك كان منحللاً ومتفرقاً في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها
الى بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليش كل بياض
على الوجه الذي قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض
سبب آخر لانعله اذ للفروض أنه لا اعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الثلج أبيض

(قوله خثورة) الخثور سطرشدن مايع والمماضي خثر وخثر بضم العين
(قوله الرد ارسنج) وقد يسقط الراء الثانية ، عرب مهوار سنك والقلى بالكسر كالى شىء يتخذ
من حريق الجص والمرتك كقعد الرد ارسنج
(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب
(قوله وفي المباحث المشرقية الخ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر
(قوله جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض في المورتبين متخيلاً
بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلاً أصلاً والمطلوب هذا لثبت كونه لونا حقيقياً

(قوله خثورة) الخثورة تبيض الرقة
(قوله فيه القلى) القلى الذى يتخذ من الاثنان
(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب
(قوله لان ذلك كان منحللاً) قبله عليه يجوز أن يكون التفرق في الخل قبل الخلط مالمعاً من دخول
الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل
[قوله ولقائل أن يقول الخ] هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى في الماخص وقد يجاب عنه بان عدم
الاعتماد على الحس ليس الا فيما يمرق له سبب التخيل أما لجرد تجوز السبب فلا ولا علم لان من فقد
حساً فقد فقد علماً وهو منه سفسطة

حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمض (ومن الحمرة فالقنمة) أى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القنمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) أى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الا لوان المتوسطة فإن لم يكن الابيض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرثى وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرثى وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركباً منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالباً على الضوء أو صفرة ان كان السواد مغلوباً وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سواداً ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى

(قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ) بناء على أن المختلط من المرثى وغيره لا يكون مرثياً وفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالنظم على ما سيجى ،
(قوله أمكن ان تتركب الالوان) أى الصناعية وتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخليط

(قوله ولا مركباً منهما الا الضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما
(قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ) وقد تتركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخليط
(قوله ليس فى أجزائه اشراق) هذا يخالف لما سبذكره من أن فى الخضرة تخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا أن يحمل على اختلاف المذهب ويحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الألوان المتوسطة (عنها لا تحمد الطريق)
إشارة إلى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينتقل السواد تجربة) أى إذا انعكس
الضوء من جسم صقيل أسود إلى جسم آخر لم يصير المنعكس إليه أسود (فلو لم يكن إلا
سواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب أن يصير المنعكس إليه أبيض وأخضر) لأن
هذه الألوان حينئذ إنما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس إنما يكون من الأجزاء
الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعاً قال
الامام الرازى وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها

(قوله إنما هي لأجل اختلاط الشفاف) أى الجسم الشفاف بالمظلم فإنه إذا كان الجسم شفافاً محضاً
فقد الهواء المستضى فيه فيتخلل البياض وإذا كان مظلماً كان سواداً وإذا اختلعا تخطط الألوان المختلفة
على حسب مراتب الاختلاط

(قوله فوجب أن لا ينعكس الخ) إذا لانعكاس إلا عن الموجود ولا موجود إلا السواد ولا انعكاس
منه أو الضوء الذى يتخلل أنه بياض فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل في
خصوص الانعكاس ولا يجب أن لا ينعكس إلا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وإنما هو تخيل وهذا
ما ذكره الامام

(قوله أن يوجد هناك) أى في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس أمور مختلفة

أثبت اشراق المجموع من حيث هو مجموع فإن انتفاء الاشراق في كل واحد من الأجزاء لا يستلزم انتفاءه
عن المجموع ولا ينفى بعده وأعلم أنه لم يصح في شيء من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل
التعرض لها ههنا باعتبار أن الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم أن الظاهر
أن يقال في الطريق الثالث ومن الصفرة فالحضرة فالنبلية إلا أنه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة
(قوله الضوء لا ينتقل السواد تجربة) قال الامام في الملخص الأرجوانية والنيروزية والخضرة الناصمة
والحررة المسافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس إلى غيرها كالأسواء والغبرة والكهبة
والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لا ينعكس إلى غيرها

(قوله وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر) وإذا سار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك
شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر أعني على طريق التخييل وليس غير الضوء كما
عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما ثبت بياض ليس أصله ضوءاً

(قوله فوجب أن لا ينعكس إلا البياض) قيل لم لا يجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل في
خصوص الانعكاس فلا يجب أن لا ينعكس إلا البياض

بحسب بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد
(الخامس أن الطبخ بفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل)
أي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء
المضيء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن
الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض
بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبييض قال
المصنف (واذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف) أي ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكره من
الأمثلة) وهي زبد الماء وأخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الأمان عن الحس بالسكية
وهنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمر
موجود هو الضوء المتماكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون
بياض غير هذا فما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاء
وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجوداتما هو السواد أو الضوء الذي يتخيل أنه بياض
فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا
(قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قيل أنه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان
الطبخ يكثر الحجم دون السحق فناف لما قالوه في بياض الزجاج المسحق
(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة
(قوله وارتفاع الأمان الخ) لانه حكم بوجود البياض في الأمثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة
فيكون منهما ولا شهادة لهما

(قوله وهو أنه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذي استحال
ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء فإنه كالتصريح بان البياض في الأمثلة
المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد أنه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح المذكورا ههنا ولا يخفى بعده
(قوله وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضا في بحث
المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرضه أيضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الأمثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ
يكثر الحجم بخلاف السحق
(قوله وهو أنه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويتقدم في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الامثلة (والقول بان ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث اللون كلها) اذ يلزم منه انتفاء اللون في الظلة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفى اللون الاشياء التي فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة إعادة المدوم عندهم ولا شك ان هذا أبعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بعضهم (هما الاصل والبوق) من اللون (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فالهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفي، الغمام) الذي أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحرمة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالغمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حرمة) حصلت (النيلة) ثم النيلة ان

(عبد الحكيم)

(قوله وليس في هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق العكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشففة
(قوله والبواقي تحصل بالتركيب) قياساً للالوان الطبيعية على الصناعية
[قوله كفي، الغمام] أي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام
(قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث الشرقية وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من قوله ثم ان خلطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشتراك حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة

خلط بها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من
المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه
الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام
الملونة بالالوان الخمسة اذا سمحت سمحتا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان
مختلفة بحسب مقادير الخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة
منها (والحق ان ذلك) اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس)
هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا
القبيل) أي مما تركب منها (فشيء لا سبيل الى الجزم به) ولا بدمه اذ يجوز ان يكون هناك
كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب
ان يتوقف فيه (المقصد الثاني) قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود
اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي
اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة
(مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المميز فانا لانراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم
رؤيتنا اياه (اما لعدمه) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم)

(حسن جواب)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قلنا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح
لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في المخلص لما قد حنا في الكبرى توقفتنا في هذه
المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخل في مفهوم اللون مقوماله
فلا وجود لشي من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخل فالضوء شرط في صحة كونه
مريضاً لاني تحققت في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون أمر
مستبعد جدا والا لتأتي مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد الغيوبة عن الابصار معدوما وكذا
في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على
ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس يمتزج مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل
على بطلان ما أول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بمحصل آثار علوية
من الأنوار والأضواء السكونية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقائما

اذلا عائق هناك سواء (والثاني باطل لان الهواء) لمظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا اوقد ناراً وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلة عاتقة من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لالوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتعق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلة واما عدمه) في نفسه (فلا) فاستفاء الرؤية في الظلة لعدم شرط الرؤية لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلاً على ان الضوء شرط لوجود اللون (اناري الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله اذلا عائق الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن عدم العلم بعائق سواء لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة وأما ثانياً فلأنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء (قوله وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذي أثبت على عدم كونه عائقاً فان تم دل على نبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقها (قوله فاستفاء الرؤية الخ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية (قوله مع كونها أمراً عديمياً) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف البناء على أن إثبات عدميتها لا يتم نظراً الى ذلك الاحتمال .

(قوله وهو مختار الامام الرازي) قال في المباحث الشرقية الاقرب أن كون الشيء ملوناً بالفعل لا يشترط على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً ولذلك قال الشافعي لا يكون قابلاً للضوء والدور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور . سيجيء جوابه في المصنف الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضاً (طبقات الألوان) بأسرها (وهذا يوجب ان هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق أيضاً لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلة فقط ولا يحسب بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحسد منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضمفها مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعلم ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها (أمر يخفقه الله في الحى) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسياتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا تعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها) فمليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع للمباحث وان لم نصرح بها (المقصد الثالث) في الظلة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً) فالقابل بينهما قابل العدم والمملكة (والدليل على أنه أمر عديم رؤية الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[قوله لانتفاء الثانية الخ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم

التوقف حتى يثبت الشرطية

[قوله عما من شأنه الخ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف أو ملون أو مضيء

(قوله ولما احتمل أن يكون) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من

مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

(قوله مع أن لقائل أن يقول) وأيضاً الواسل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواسل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواسل اليه في الاول توهم أن اللون في الثاني أشد منه في الاول لكن اذا تأمل فيه تأملاً شافياً نميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال
 المذكور من الجانين (الا لانه ليس) الظلام (أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الابصار)
 اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلاً لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتبين أنها عدم
 الضوء. وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس في النار مرئياً فلا يرى دون شرط كون الخارج
 مرئياً فيرى. فلذلك اخاف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي
 لا الضوء مطلقاً ولا الضوء المحيط بالرأى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به)
 أى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرأى ولا الظلمة مطلقاً (لم يكن) هذا القول (بعيداً) وحينئذ
 تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر
 وقد يستدل على كونها عدمية بأننا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة

[قوله أي ليس الحال المذكور الخ] أشار بذلك إلى أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع
 قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على
 شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[قوله لوجود العائق عن الرؤية بينهما] والعائق عائق للجانين
 [قوله لم يكن هذا القول بعيداً] وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة
 المحيطة بالمرئي الظاهر ان يكون عائقاً للجانين كما هو شأن العائق
 [قوله وقد يستدل الخ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء في الجسم مع عدم انضياف صفة أخرى
 إليه كان حالة الظلمة التي تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك في تحققه
 خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قبله لادخله في المقصود بل ربما كان مضراً فيه لابهامه أن الظلمة عائقة عن
 الرؤية وأمر وجود وأجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير إليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما
 وانما استدلال بالاختلاف لانه لو استدلل بالرؤية لمورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في
 الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون
 الشخص في النار مستضيئاً بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلاً
 (قوله الا لانه ليس أمراً حقيقياً) فيه أن ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز
 حال كونها وجودية غير معلقة من الرؤية

(قوله بأننا اذا قدرنا الخ) فيه أن هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تخيل واعلم
 أن القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى * وجعل الظلمات والنور * فان الجمع لا يكون إلا موجوداً

آخر اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فتتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً (فرع) منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع) وتري (بالليل) من الكواكب والشمل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطاً للرؤية (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالماء الذي يري في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يري في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوي على احساس الماء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الماء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان

[قوله ولا يخفى على ذي فطنة الخ] وذلك لان القسم الاول متعقد للالوان والفرع المسدود من احكام الالوان كالقصد الثاني اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثاني المتعقد للاضواء فذكره ههنا استطراداً لبيان ان كونها شرطاً للرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجودياً

وأجيب بالنعم فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعله العدم الخاص كالعلمي الخاص وأما الثاني للمجموعية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء ليس متفريعاً ومبنيّاً على انها أمر عدمي قلت لو سلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فاعل نفي الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية الا ان يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى بعدمه (قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو لا وجود أي للرؤية الا ان كان أو وجودها فالتناسب أن لا يجعل بيان ماهية مقابله أيضاً مقصوداً أصلاً في بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصوداً ويجعل بيان انه ماهر فرعاً وبهذا يندفع ترجيح أسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ما ذكره بالنظر الى الأسلوب الذي سلكه في الضوء

يحمل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يحمل بيان حال الظلمة في كونها عدمية
 فرعاً للمقصد الثالث

القسم الثاني

من قسّم المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة (الاول زعم بعض الحكماء)
 الاقدمين (أن الضوء أجسام صفراء تنفصل من الماضي وتصل بالمستضيء وبطله وجهان *
 الاول أنها) أي تلك الاجسام الصفراء التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون
 الضوء حينئذ محسوساً له (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحته فيكون الاكثر
 ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه
 نظر فان ذلك) أعني ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها
 لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل
 بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[قوله تنفصل عن الماضي] لا بد لهم من القول بتجددها في الماضي لئلا يلزم الانقطاع أو وجود
 الاجسام الصفراء الغير المتناهية بالفعل في مثل الشمس وهو سفطة لا سبباً في الكيفيات لعدم قولهم
 بالسكون والفساد فيها

[قوله ويتصل بالمستضيء] من غير ان تداخله ولذا لا ينضى عنه فيكون الجسم المستضيء مع
 الضوء أكبر مقداراً منه اذا لم يتصل به فاقبل لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم
 المقابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

(قوله ان الضوء أجسام) قد يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم المقابل
 للضوء واللازم بين الفساد كالا يخفى فكذلك الملزوم

(قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن) نقل عنه رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك
 الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لان الزاوية الحادة عند الرطوبة
 الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئي أعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحوائل على ابصار الخطوط
 الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

(قوله وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً) فيلزم لقائله أن يقول يجوز أن يكون لجسم الضوء خاصة
 الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهوراً عند ما ازداد لتلك الخاصة ألا يري أن الاعراض المرئية تمنع من
 رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فقل الاحساس بما وراءه ألا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها سترًا وان الاستماعة بالرقية منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسماً لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعاً ولا قاسر معه بقصره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لان الضوء يقع

[قوله لو كان جسماً محسوساً الخ] بخلاف ما اذا كان جسماً شفافاً كالانفلاك فإنه لا يشتغل الحس به أصلاً [قوله انما هي للعيون الضعيفة] بواسطة ان الحجاب بالمفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفيحة لانها ليست بحجاب وسائر لما وراءه [قوله جسماً] أى جسماً متحركاً يتفصل من المضيء

[قوله اذ لا ارادة الخ] يعنى ان انتهاء الارادة والقصر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب اتصال شيء عنه ولان الحركة الارادية والقصرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقصر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك [قوله كانت حركته الطبيعية الخ] لان الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جداً الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الانفلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفافة مطلقاً لا لون فيها أصلاً بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيها لوناً وان كان ضعيفاً فملى هذا لا يلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً الا اذا كان فيه لون مالمكنه يلزم أن لا يكون كثرته موجباً لشدة الاحساس وهذا التقدير يكفي في الاستدلال لولا ما أشرنا اليه سابقاً (قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها) أراد انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لانها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجاباً في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والثاني باطل) قال القلم في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقصر وكان قول الشارح ولا قاسر معه بقصره اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتهاء القاصر فان عدم العلم ليس علماً بعدم

على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة ثم لو ثبت ان الضوء مطلقة حقيقة واحدة لم (ومما يقوى ذلك) أى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تقدم ذاته) والالزام أن يكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضاً على حاله الذي كان عليه (بل) تقدم (كيفية) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضي الزائلة بزوالها هي الضوء. وإذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لانقطع بعدم التفاوت (وأيضاً فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت لدينا) أى وجه الارض وما وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أى حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أى في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره. جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسماً (بأن الضوء متحرك لانه منحدر عن المضي) العالى كالشمس والارز وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أى يتبع الضوء المضي (في الحركة) أى يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلاً الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه

[قوله بجواز ان يكون الخ] لاختفاء في ان الكلام في وقوع الضوء من مضي واحد والتزام انفصال اجسام مختلفة الطبائع من جسم واحد بالطبع مما لا يجتري عليه عاقل
[قوله أي يتحرك بحركته] أي بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالبع لا تقتضي ان يكون المتحرك جسماً

(قوله ولا تقدم ذاته والا الخ) قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضي كالشمس أو يتقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون الضوء جسماً مكيفاً يشترط رؤيته لكيفيته فزول فلا يرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خير بما نبيصر الآن من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كادل عليه جملة مقولاً لا دليلاً فيها يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة أصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي ، فيتوهم أنه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضي (عال) كالشمس مثلا (تخيل أنه ينحدر) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منعذرا رأيناه في وسط المسافة فالعواب اذن انه يحدث في المقابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم المقابل (تابعا للوضع من المضي) أي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المستضي) الذي وقع عليه الضوء من غير ما يحدث في مقابلة المضي ، بذاته (والمتوسط) الذي هو هذا المستضي بالغير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضي أعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضي الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) أيضا (عليهم الظل) نقضا على أصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس جسما) فان أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضا ~~فرع~~ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بأنه) أي الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الاول يحسب ان هناك

[قوله اذلو كان منعذرا الخ] يعني لا دليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

(قوله لرأيناه في وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطاقة لحظة الحركة في الغاية (قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم المرء ينفعه

(قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلجوز انه ينشئ ويوجد بدله آتانا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بداية النقل (قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

بريقاً ولعناً وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً
اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد
عليهم اننا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قائلين ان ذلك بسبب ان
أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم
في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام لونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية
في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا خلفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو
جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف أن ثمة أمراً متجدداً)
على اختلاف مراتبه هير عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد
(نفس اللون) لكونه أمراً مستمراً فبطل مذهبهم لهذا (ولأنه) أعني الضوء (مشارك بين
الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير
مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) أي في هذين الوجهين
المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون
يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب
اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل وكلاهما باطل
عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة
على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور
تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح
تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

(حسن جلي)

(قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لانه على ان
مرادهم بمراتب ظهور اللون الظاهر على مراتب
(قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لسكن أي بها قبل الانهاس بالدليل
(قوله لان الضوء امر غير نسبي) لانا نرى الضوء بيقين أولاً بالذات ولو كان من الامور النسبية
لم يكن مرئياً كذلك
(قوله فلا يكون لقولهم الخ) لا يخفى ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون

اللون معنى (وأنه) عطف على اذ ربما أى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتى أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) أى في الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ اراد ان الضوء الذى في البياض يماثل في الماهية الضوء الذى في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائداً عليه واذا قد بطل هذان الوجهان (فالمتعمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لالون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فإنه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بأنه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الحرة فإنه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوءاً في السراج (ثم السراج) فإنه يرى مضيئاً شديداً ويضمحل ضوءه في ضوء القمر (ثم القمر) فإنه مضيئ ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فإنها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) أى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال نعمة) بحسب نفس الامر بل الحس لماضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر

(حسن جاني)

الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وحيها لما أورده الامام على الشق الثاني (قوله أى ولانه) تفسير بحسب المعنى وإشارة الى معنى التعاليل الذي فيه كما في قوله تعالى * يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم * وليس مراده ان في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع

(قوله مثل اليراعة) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار لاز يخشى انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب نقيب قذف به أو مباح ان يفعل من الذبالة أى الغثيلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) أي اراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (أثر) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا يفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه الا أنه لا يري في ضوء السراج (المقصد الثاني في مراتبه) أي مراتب الضوء مطلقاً (القائم بالمضي ، لذاته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعبرها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لنيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان (قال) الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لنيره هو انظر) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد

(حسن جلي)

(قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدي في ابيكار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثانية عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا بخالفه اللهم الا ان يكون للملاسة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما والشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الماخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا بمقابل وهو اننا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حيثئذ ووجه الدفع بعد تقرير كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالنس للمقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في الخدع يضم الميم أو كبرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف أحوال هذه الاظلال لاختلاف معدتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقب النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

(حسن جابى)

(قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفقاً ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشى حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعنى الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلاً والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد

(قوله الواقعة في جوانبه) بهذا التقيد يظهر قوته باللبية الى ما في البيت والا فسا في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

(قوله أي الى أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبنى على ما برام الحكماء من عدم تنامي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حق ان النزاع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرّر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغير والكبير) كذلك (ولا يزال) الظل (يضمف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكيفية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً (المقصد الثالث) هل يتكيف الهواء بالضوء أولاً وانما أوردته ههنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانقضاء شرطه ولما كان لفائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار أجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط الآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (النازي) في الصباح الافق مضيئاً وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به (أي بالهواء) (والكلام في الهواء البصر) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهباتية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصغر كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوءه أقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب بالية على

(حسن جلي)

الحاصرين لا يكون الا متناهياً فنضاه بحسب الكمية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظراً الى ان الاهتمام بالثاني أكثر (قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما قلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول (قوله ورده الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مختلطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في التقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوئها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج
 المانع بأنه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به)
 لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن
 يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية
 التكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكتابة (واما له لون ضئيف) جداً
 بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء
 مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون (المقصود الرابع) ان ثمة
 شيئاً غير الضوء يترقق (أي يتلألأ) ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء
 بفيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقق
 (له) أي للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي
 (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كما للمرأة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى
 الشعاع نسبة النور الى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان
 من غيره

النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حسن جلي)

(قوله والحس لم يفعل الخ) قبل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف
 بالضوء القوي فالحس يفعل به ولذا لم ير السكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه
 الحجة لا تدل على استثناءه بل على استثناءه الهواء مطلقاً

(قوله كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعيف
 بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أدنى بأن لا يري والتالي كاذب قلنا أجاب عنه
 الامام في المنع باننا نلزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا تقابله الشمس كنا لا نرى فيه الا اللون
 ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاملة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع
 الملازمة فليتأمل

(قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي

(ومباحثه) أى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد الاول) ان الصوت قد كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا أنه (قد اشتبهت عندهم بمضمحل ما هيته بسببه) القريب أو البعيد (ف قيل) الصوت (هو التموج) أى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع أو القلق) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس ألا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يمرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيراً ما يستعان على عدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلق تقريب والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلاً (وسببه) أى سبب

(حسن جلي)

المتكلمين في أول حواشي التجريد أن الحروف عند المتكلمين ككيفية موجودة عارضة للاصوات ومن ثوابها ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى أنه لا يلزم مذهبهم قائم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قبل والى العواب في تقرير الجواب أن الحروف عندهم ككيفية غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وأنت خبير بان القول بعدم مسموعة الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعاً لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعاً أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدية فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بهد تسليم مسموعة للقبيل أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

(قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لانفسه بل هي مدركة بتوهم لا يقال الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ماذا كرم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى ههنا كلامه (قوله والصوت ليس كذلك) وأما اعتراض القبط في حواشي حكمة العيين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتاً فما لا يلتفت اليه

(قوله وأيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ منهما بضير المثني وفي بعضها منها بضير الجماعة نكن صرح في حواشيه على التجريد بأن كلام من القرع والقلق والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة) انتقالية من هراء واحد
إليه (بل هو عدم عدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في
الحوض اذا ألقي حجر في وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور
حصل الصوت واذا انتهى انتهى فانما نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من
الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن
انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خير بأن الدوران لا يفيد الا
الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام وجوداً فلانه قد يوجد
تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدم فلا أن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً وقد يقال ان استقراء
بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الناقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوي

(حسن جلي)

وان كانت النسخة الاولى موافقة للباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لم يدم الدوران
الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن التموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يبطل
ما قبل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت
(قوله وسينه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن
لنفس الافلاك صوت ونحو فرض لم يمكن وصوله اليها لامتناع النفوذ من جرم انكسار لكن ينسب الى
الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك أصواتاً عجيبية ونغمات غريبة يخبر من سماعها العقل ويتعجب
منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاة جوهر نفسه وذكاة قلبه
نغمات الافلاك وأصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عاينها الاركان والنغمات
وكرر علم الموسيقى والحلق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء
والقرع والفلج كائنات الحوادث وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان
الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

(قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتمام وجوداً
وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والفلج

الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف)
 أي تفريق شديد (أو قلع عنيف) أي إمساك شديد زائلا كانا سببين للتموج (اذ بهما
 ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القبارع أو القروع (في الجانبين) بمنف
 (ويتعادله) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
 وهكذا تصادم الاغوية وتموج (الي أن تنتهي) إلى هواء لا يتعاد للتموج فينقطع هناك
 الصوت ولا يتعداه (كالبحر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القروع
 والقارع لتموج الهواء وإن كان التموج لقرع أشد انبساطا من التموج القامي وذكر بعضهم
 أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض اذا كان الصوت ملاصقا

(حسن جلي)

وقوله مع كونها معلومة يقينا إشارة الى دفع قوله لا ينبغي إلا الظن والمشكلة مما يطالب فيها البقن فافهم
 (قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) بمحتمل ان يكون ينك بالفاء والتاء نامة من فوق من الانفلات
 وهو الخروج بمحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع
 ليس آلة مستلزمة للتموج السبب للصوت لمحوه قبل مائة القارع لا قروع مع عدم الصوت حيث ذبل
 الالة انقلابه من تمام المسافة وبالحسنة انقلاب الهواء الملاصق لسطح القروع معتبر في حصول التموج
 السبب للصوت كما دل عليه السياق

(قوله قاعدته على سطح الأرض الخ) قال قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة
 المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الأرض والآخرة في جانب السماء قلت
 الدليل عليه انك اذا صوت في موضع من الأرض وفرننا ان تنتهي ما يباغ اليه صوتك من كل جانب
 نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا
 شك ان تنتهي ما يباغ اليه الصوت من جهة العلوية بما يجاذي رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء
 المتموج كما علم انه مستديرة يكون أيضا جانبا الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يجاذي
 تلك الدائرة وإن كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ ونفما قلنا
 انه أزيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرسخا بعينه ما يجاذي رأسك
 نصف فرسخ وتر لزواية حادة والخط الواصل الي محيطها وتر لزواية قائمة وقد نقرر في موضعه ونحقق
 بالتخييل المصدق ان وتر القائمة أطول من وتر الحادة فنفين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطية كما
 ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فافهم

به ورأسه في السماء وإذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تطابق
قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما
اعتبر العنف في القرع والقلم لأنك لو قرعت جسماً كالصوف مثلاً قرعاً لنا أو قلعتك كذلك
لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يحملوها سببين للصوت ابتداءً حتى يكون التوج
والوصول إلى السامعة سبباً للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناءً على أن القرع وصول
والقلم لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زمني ورد ذلك بان التوج
إن كان آتياً فقد جعلوه سبباً للصوت الزمني وإن كان زمانياً فقد جعلوا القرع والقلم
الآنيين سبباً له فجعل الآتي سبباً للزمني لازم على كل تقدير ولا عذر فيه إذا لم يكن
السبب علّة تامة أو جزءاً أخيراً ثباتها إذا لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجوداً في الآن
هو المقصد الثاني للصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء (إلى الصماخ) فيسمع الصوت
لوصوله إلى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة
(كالرثي) فإنه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن
الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء

(حسن جاني)

(قوله فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لأنه زمني قال صاحب الصحائف فيه بحث إذا لا نسلم أن
الصوت زمني لأن بعض الحروف آتية كما يجيء مع أنه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من أن
الحرف عارض للصوت لا نفسه

أ قوله أو جزءاً أخيراً منها قيل لا شك أن كلا من الوصول واللا وصول جزء أخير لعلّة التوج
فاذا كانا آنيين يلزم أن يكون الجزء الأخير آتياً والمعلول زمانياً ولو سلم أنه ليس بجزء أخير فجرد
الجزئية مع كونه آتياً يستلزم المحذور لأن المتوسط بين ذلك الجزء الآتي والمعلول الزمني أعني التوج
أما أن يكون آتياً أو زمانياً فالمحذور ثابت والجواب عن الأول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير
توسط الزمني إنما يلزم إذا جعل ذلك الآتي علّة تامة للمتوسط الزمني أو جزءاً أخيراً منها وهو ممنوع
[قوله لوصوله إلى السامعة] ذكره تعييناً لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

(قوله يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بأن
تدرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها إلى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد
بالتجربة ومن المعلوم ضرورة أن الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل إلى صماخنا إذ نحن وقتئذ في

واحداً بغيره يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكذ في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوده الأول أن من وضع فيه في طرف أنبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لخصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) أعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرى في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) أي سماع الصوت (بتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخر آ زماناً فانا نشاهد ضرب النفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

(حسن جابى)

موضع لا ربح فيه حق يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجاً عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتاً مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفاً على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذلك المقدم

[قوله وما هو الا لخصرها الخ] قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي فلا بعيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على ان لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع بمنع لجواز توقفه على شرط آخر (قوله وان تساويا في مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

(قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بآتخلف (بعد ذلك بزمن يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازي بأن انوجوه اثلاثاً راجعة الي الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجه السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظناً وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزماً (احتج) هو على صيغة المبني للمفعول أي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأننا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (نفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومنافذ الضيقة في الغاية (بأيضا على شكله) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلاً (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التوج (ولا بعد أن

حسن جوابي)

الذي هو التفرع الآتي يلزم ان يكون الآتي علة تامة للزمانى أو جزوا منها مستلزماً له فيعود الاشكال السابق اقلهم الا ان يريد بالمعية أعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلل (قوله وما هو الا لسلوك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقتئذ عن حشد السماع فاذا وصل حشد سمع ان لم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب النفس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع السك انبائه عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخرة دون توسط سلوك الهواء فتأمل

(قوله وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً) اشار الى دفع اعتراض صاحب الصحائف انوار على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه تدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه لم أو عندنا المسامع عدم السماع لدلائلها على ان الحواس كلما كان ماسة أقل كان السماع أضعف وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واسلا الى السامعة

ينفذ (الهواء) (في المنافذ) الضيقة (متكيفاً بها) أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية يجوز) فن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتي لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستقبلاً لشكله على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا ايها قبل وصول الهواء الحامل لها اليها وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية لوصول وقد يحتاج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فبلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سماع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويحاجب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطاً بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيها بعد ما متفياً

المقصد الثالث في الصوت ، وجود في الخارج (أي في خارج الصماخ) لا انه انما يحصل

(حسن جلي)

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق السام الصغيرة في كل منهما يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من العارف الآخر للانبوبة وأما في الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتنامل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل وينتج الاحتياج الى بقاءه في السمع بناء على انه من المعدات

(قوله بما صورناه في كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صورده في أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالنموج لان الهواء الاول المتكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء الجرار له تكيف يمثل تلك الكيفية ومكانها الي ان ينتهي فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعد هواء آخر مكيف بحرف آخر مستند الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور

(قوله الصوت موجود في الخارج) وهنا نسكتة ينبغي ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى المتوسط وكذا من الزمان وهو الآن السبيل وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على

في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من لفرع أو القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أي وان لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلاً، لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل اليها (كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء إليها (لا في مسافة لم يتميز) ههنا بل يد (جهته) أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من أي جهة اتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجوداً قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتميز جهته وليس يازم أن يكون حينئذ بعيداً عنا ليناقى ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

(حسن جلي)

ان الوجود من الحركة مثلاً أمر بسيط غير منتهم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قاراً وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السبالة صوتاً كان أو غيره فلزم القول بكون الوجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منتهم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولاً لتموج الهواء الذي هو حركة مغموسة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حمل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التوجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض (قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كلياً يمنع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلن لان قوله كما ان اليد الخ للنو ضيق لا للاستدلال والا لعار تمثيلاً يفيد الغلن والمثلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذ والند ادراك جهة الملموس أحياناً مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقاً فكيف لا يضر المعلن والحق ان احتمان ادراك الجهة بكون التموج في الانبوبة الخارجة مبدأ للحالة يصير سبباً لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين (قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين

الهواء الحامل له اليينا بل يجوز أن يكون قريباً منا جداً فيكون واصلاً اليينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يتناهى على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع بنا في بظاهرة اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولاً بقرع الهواء المتعرج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتتابع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا برد علينا هواء قارع فنذكر الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل اليينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأد أدركناه الى حيث يتقطع وينتهي وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة أثر يبينها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل اليينا من أعالي الجوى وبين دوى الرعى التي هي أقرب اليينا ونفرق فيه بين كلامي رجائين لا تراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانما اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

(حسن جلي)

ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيداً لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتأمل
(قوله بنا في بظاهرة اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما في حكمه من القرب جداً وذلك لدلائله على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهرة لا يمكن ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما أشار اليه بنقل كلام صاحب المعبر
(قوله الا بقدر ما بقي) لا حاجة الي جملة استثناء منقطعاً لان الثاني أولاً بقاء الاثر المنبئ على المبدأ لا مطلق بقاء الاثر فتأمل

الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فسا قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلًا في تلك الجهة مدركًا له فبقي أن يكون مدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلًا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يتميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أي بأن من سد (احدى أذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانمطاف فيكون الهواء القارع واضلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثاني أنه) أي بأن السامع (يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب) فبطل

(حسن جلي)

(قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وأنت خير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكتاني في شرح الملخص وأورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض لما عليه حيث قال ولتأمله ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في اللذ كورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

ماتوهم من أن القريب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن تردد ونجوز أن يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا تتفاوتهما في أنفسهما قوة وضخا وليس الأمر كذلك هو المقصد الرابع الهواء في التموج الحامل للصوت (إذا صادم) جسماً (أملس كجبل أو جدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلف ويكون شكله في التموج بالياً على هيئته (كالكرة المرمية إلى الخائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه إلى خلف (رجع) جواب إذا أي رجع ذلك (الهواء القهقري فيحدث) في الهواء المصادم الرابع (صوت) شبيه بالاول وهو الصدى (المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبمعدن فرعان) على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) أي سبب الصدى (تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول) وذلك لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم التموج منه جسماً يقاومه ويرده إلى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء

(حسن جاي)

(قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معاً لأن الجبل إذا لم يكن أملس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيهاً بالاول وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط في شيء منهما أو يشترط فيهما معاً بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو انما قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن وصفه ول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام (قوله ورجع ذلك الخ) هذا متعمد من الرجوع أي رجع ذلك الجسم المملس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع منتصفاً بتوجه الاول بعينه فيعمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملاً الا ان الاول هو الظاهر بالفرع (الثاني قد ظن بمض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا توجع هواء عن مكان لا بد ان يتوجع الى ذلك المكان هواء آخر لا متنازع الخلاء فيكون توجع الهواء الآخر سبباً للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثاً من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتوجع الحاصل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفاً (لكن قد لا يحس به) أي الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لمعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جداً (واما لان العاكس لا يكون صلباً أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شيء لين) فلا يكون نبو هاعنه الا مع ضعف (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفاً) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت الغنى في الصحراء أضعف منه في المسقعات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترب بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولاً بوجودها على القول باشتراط العاكس

هو القسم الثاني في الجروف وفيه مقاصد

أربعة (المقصد الاول عرفه) أي الحرف (ابن سينا بأنه كيفية) أي هيئة وصفة (تعرض

(قوله أي هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله نميز في المسجوع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية المعارضة للصوت انما هو عند الشيخ

للسوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل
تميزاً في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله) تعرض
للسوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف
الآتية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول
الحروف الصوامت كالتاء والطاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذى هو بداية زمان
الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً
مع المروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى قال ويمكن
أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى أن
عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن
يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع
الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى الزبرية
(والثقل) أى اليمية فانها وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك
الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر بمثله
في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً في المسموع ليخرج الغنة) التي
تظهر من تسريب الهواء بمضا الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع الطباق الشفتين
(والبعوضة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبعوضة سواء كانتا لذتين
أو غير لذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا
مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

(حسن جلي)

وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع
العارض والمروض كما صرح به البعض ويشير اليه الشارح فيما يأتي
(قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذى لا يكون مكيفاً
بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة
والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل
(قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذى أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيباً وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة أيضاً
اما الطول والقصر فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما
بسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت
حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بسموع واما كون
الصوت طيباً أى ملائماً للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان
لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد
وقد نتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع

(حسن جلي)

المقاصد أيضاً وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون مائة التميز مسموعاً نعم لو قيل تميزا
بالمسموع اصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به
الامتياز مسموعاً كما يظهر من كلامه

(قوله فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة) قد نقل الشارح في مباحث الكم
المتصل عن المباحث المشتركة معنى كونها من أحدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا
في الخارج وأما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير متقسم على قياس ما قبله في
الحركة والزمان فلا بد ان يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معنهما المصدري ولا يكونان
من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ] الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن
اذا كان على صفة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة
مع الاضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه وبوجه قول الابهرى نعم كل
منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في
صورة الطول وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء
مدلول الطول بل معروضه وان القصر أيضاً يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه فتحقق
في القصر أيضاً لكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجباً للتخصيص اللهم الا أن يبنى الكلام على تبادل
ذلك من الطول وذن القصر وهذا التبادر مما لا ينكر

(قوله فهما مطبوعان) ذكر في حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة
لانها من المعاني الجزئية المتماقة بالحواس وكان الشارح انما عددها ههنا مطبوعين نظراً الى أن ادراك
الواهمة لهما بمدخل من الطبع

الا أنها في نفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن الاختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوكة والجهارة والخفابة ليست مسموعة منظورية وإن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فهاهية الحرف أوضح من ذلك) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في أداة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود بما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها (المقصد الثاني) الحروف تنقسم من وجوه الأول (أن الحروف (اما معسونة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فإن انضم مجانس للواو والفتحة للالف والكسر للياء (واما صامتة وهي ما سواها) أي ما سوي الحروف

(حسن جلي)

(قوله وهذا أنسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لأن أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون لا تكلم أنه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعرض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعرض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية لكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب وبما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعرض أنسب بذلك القول من المذهبين الآخرين إذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله اما معسونة الخ) إنما سميت معسونة لاقصائها امتداد الصوت وسمى ما قبلها صامتا لعدم اقتضاء ذلك

(قوله إذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد بالالف أعم من المتحركة والساكنة واللام يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها من المراد من التولد حصوله في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصاححة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون
الساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتاً لا متناع
كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتاً كما عرفت وقد
يكون صامتاً بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليس حركة ما قبله من جنسه * الوجه (الثاني)
ان الحروف (امازمانية صرفة) كالحروف المصوتة (كالفاء والقاف) والسين والشين فان
المصوتة زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة
زمانية عارضة للصوت باقية معه زماناً بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما مما
يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضاً (واما آتية صرفة كالتاء
والطاء) والبدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً فانها لا توجد الا في آخر
زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في تراب وطرب ودول
أوفي آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في أو ساط الكلمات فهي بالنسبة الى
الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبت عليه وتسميتها بالحروف أولى من
تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف (واما آتية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد
افراد آتية مراراً فيظن انها فرد واحد زمني كالراء والحاء) فان الغالب على الظن ان الراء التي في
آخر الدار مثلاً را آت متوالية كل واحد منها آت الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيياز

(حسن جواب)

(قوله واطلاق اسم الف على الهمزة بالاشتراك) اعلم أن الهمزة كما تحصل من تحريك الف في
أول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء وليته
أن الاسوات انما توجد من الانقباض المتعدي لخروج الهواء الدخاني المتجمع في الرئة ولذلك الانقباض
حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما اجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا
انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة
(قوله وكالفاء والقاف) في كون القاف من الزمانية العرفية خفاء بل الظاهر انها آتية صرفة فتأمل
(قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب أن
يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضاً مظهر فهاذا ملشاً غلبة الظن انما ذكر
(قوله الا أن الحس لا يشعر بامتيياز أزمنتها) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آتية باعتبار

ازمنتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والخاء والوجه (الثالث انها) أى
الحروف (امثالاً) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بموارضها المسماة بالحركة والسكون
(كاليائين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفه) اما (بالذات)
والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين
بحركتين متماثلتين أو مختلفتين (أو بالمرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في
الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون (المقصود الثالث) في أنه
(هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك أو ساكن ولا معنى بذلك حلول الحركة
والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل لافنى بكونه متحركا ان
يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبيه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة
وبكونه ساكناً ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت
هذا فقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في
الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) أى زعموا أن
التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه ان
يبتدىء في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما
لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) أى عدم جواز الابتداء
بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز
فيها ذلك لالانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي
الابتداء بالساكن نوع السكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

(حـن جـبـي)

كونها أزمنة معروضاتها

(قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفه
أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك اليتى لما عرفت والاخير ساكن في اوقف بينهما
منافرة فكروا بمقارنتهما وفصلوا بينهما بذلك ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى تعديل آخر
لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه
وأياً الحركة الابتدائية أقل من الحركة المتوسطة فالتمايز بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لنة (أخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلا
 (فانا نري في الخارج اختلافات كثيرا) ألا تري أن بعض الناس يتقدم على النطق بجميع
 الحروف المتخلفة المعبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يتقدم الا على بعضها متفاوتا
 بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السننهم المخصوصة فلا يقوم
 حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة
 من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا يكونها
 ساكنة (المقصد الرابع) في أنه (هـ) يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم
 في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجاء) جمعهما (اتفاقا وأما الصامتان) أو صامت
 غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) أي جمعهما (قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن
 الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا أيضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت)
 فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه
 وجعل ثمة) أي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلطة) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي
 فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بمد
 مصوت فلا نزاع في امتناعه قاله الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات أما أولا فلأن
 هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في
 النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم

(حسن جلي)

المتوسطة ويؤكد كده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملل فيستلذ بالسكون
 فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص
 (قوله قال الامام الرازي الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من
 الملخص وشرحه

[قوله الا هذه الحركات] قبل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف
 النقصان صرح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المختلطة بلا اشباعها لكن انبه أن الطرف
 الناقص حينئذ لا يكون كالزائد وعلى طريقته وان أريد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع
 مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعينها
 له وأجيب نارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد ونارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاً له لكن الحس شاهد بمحصل المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وأنقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلية في المصوتات فلذلك انقسم الصوت الى مقصورة هي الحركات ومدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين « الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحساً آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فابوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً علي ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لفيه من دليل *

(حسن جاني)

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد الصوت أيضاً اذ ينقسم الصوت الى مقصورة هي الحركات ومدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع تم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما أن بعض ما هيئتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقةها عند الوصول الى الطرف الناقص ونحقت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ ماله التزام خروج الحروف التي ادعي بعضها الحركات منها عن حقيقة المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلاً أو كثيراً أول المسئلة ولو ثبت لم ينجح الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل

(قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان الملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان الثاني واعتراض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة المعتمدة بعضها منها [قوله وأنقلها الضمة إلخ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح المالمخص

(قوله حقيقة وحساً آني) احتراز عن البسيط حساً للاحقيقة كالراء
(قوله والحركة زمانية) قد مر أن معي حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقبها مصوت مخموس من المصوتات فزمانية الحركة بمنوعة فلا بد لها من دليل
(قوله وقد يقل جاز إلخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجودانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الذاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لأن السابق غنى عن المسبوق المحتاج إليه والثاني باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز أن يكون السابق مستقبلا للمسبوق بحيث يمنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

النوع الرابع

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما آخرها عن المبصرات والسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجمعها رديفة للمدوسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المفنذي هو اللمس الذي يحتز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم

(حسن جلي)

[قوله واعترض الخ] قد يجاب بأنه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أن الصامت آتى والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحالة وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان أنه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جواز معيها جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن أن يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عايه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالمصوت في قوله والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتصور أعنى الحركة لا الممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبه إحدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقبه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يفتن به ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له وأيضاً ادراك القوة
الذائفة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية
وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق اجسام واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة
والذائفة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على
سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضاً فلا يميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم
وفيها) أى وفي الطعوم (مقضدان) (الاول أصولها) أى بسائطها (تسعة حاصلة من
ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما والى هذا أشار بقوله
(لاف الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل) واذا
ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً
واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع
وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة
والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم

(حسن جلي)

[قوله فكان رديفاً ا.] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال
الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج
[قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها] أى مع انه مشروط باللمس القوة الذائفة للذوق
مشروط أيضاً بلعنها للموس آخر حائل للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة
مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات
لمس وفي المسموعات لمساً واحداً وهو لمس الصالح الهواء المتزوج الواسل اليه
[قوله حصل أقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها] واقصد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية
مع الاشارة الى قابل كل منها وقائه على اللف والشر المراتب حيث قال
تيز تلخ است ونيك شور انكيز * در لطيف وكثيف وأوسط حار
آورد ترش وعفوص وقبض * كبرودت بدان سه كرد ديار
دسم وحلو وغمه شود آرى * معتدل را بدان سه باشدكار
[قوله غير محصورة] قل رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل
حرارة تدرج في الشدة بتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلاً عن التسمية والعشرة وأيضاً الخيار والقرع والخمسة النية يحس من كل منها بطم لا تركيب فيه وليس من التسمية المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف ان يقتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معاً وأيضاً حدوث الطعوم التسمية على تلك الوجوه الخصوصية لم يقم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال (فالحرارة) أى الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلائها في افعالها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي ندرها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقاً ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (فني الكثيف) أى فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المارارة) فانها أبغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيماً) يعنى ان القابل اذا كان كثيفاً

(حين جاي)

(قوله وأيضاً الخيار والقرع والخمسة النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتميز ان طعمها مقابر الانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه

(قوله الا أن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالنسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية سارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى (قوله أي الحرارة) اما على حذف المضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها سارة بحرارة هي نفسها كما من نظاره في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتنفرد تقريباً عظيماً لأن الحرارة المجمعة أشد تأثيراً فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملازمة (دونه) أي دون ما ذكر أولاً (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرارة) إذ تنفرد تقريباً صغيراً لكنه يكون غائصاً) يعني إن القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنع من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملازمة (و) يفعل الحار في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحرارة في عدم الملازمة لأن مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملازمة وأقوى فيه من الحرارة (ولذلك) أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرارة (تميل) الملوحة (إلى المرارة مرة وإلى الحرارة أخرى) أي يكون طعم المسالحة نارة قريباً من المرارة بحيث يتوهم أنه مر ونارة قريباً من الحرارة بحيث يتخيل أنه حريف (ونتحقيقه) أي نتحقق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية فليسه الطعم أو عدمته بأجزاء أرضية محترقة بإساسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإن الأجزاء الأرضية

(حسن جوابي)

(قوله فيكون أثرها أقوى) قبل عليه الحرارة المجمعة وإن كانت أشد تأثيراً إلا أن كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجمعة الأجزاء وإن كان تأثيرها أقل من تأثير المجمعة لكن كثافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكان الأثر في الأول أقوى محل نظر
(قوله لكنه يكون غائصاً) لا ظهر أن يقال لكونه غائصاً لأنه دليل كون التفريق صغيراً كما يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الدقيق
(قوله ونتحقيقه الخ) قبل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرارة حتى يظور كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل
(قوله فإن الأجزاء الأرضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

إذا كثرت أمريت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه مالحا وقد يصنع الملح من الرماد والقل والذرة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصقى ويغلى ذلك الماء حتى ينقعد مالحا أو يترك حتى ينقعد بنفسه (والبارد يفعل) كالخار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملائمته أقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في الذرة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي التكثيف) أي فيفعل البارد في القابل التكثيف (عفوضة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوضة التي تقرب من المارة في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل التكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها أقل من عدم

(حسن جاني)

(قوله يعني أن التكثيف الخ) لا يخفى عليك انحاء مثل القبل المذكور في الفرق بين القابل التكثيف واللطيف في الحرارة

(قوله وفي القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان المصير وكذا الابن ربما يغمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديداً البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيعمل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فيبين تناقضاً وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في الباطن العامض لكانها فاعلة لها أولاً وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أولاً وبالذات ونحقيقه ان الباطن المحلو كما يسير حاملاً لعلته في غريب به وهو السوداء العامض فقد يصير أيضاً حاملاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو ان يمرض الباطن المحلو ما يمرض لساير العصارات من الغليان أولاً بسبب الحرارة الغربية ثم النقصان ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغربية موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجعلها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولي سبب من الاسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة بالعرض بالمرض لا أولاً وبالذات وهذا استولي البرد الخارج على الباطن المحلو بجمعه

ملاءمة المفوضة بكثير أيضاً وهي المحوضة والى ما ذكرنا أشار بقوله (لأنه) أى الفاعل
البارد (يكثف) القابل اللطيف (يرده وينوص) فيه (بلطافته) أى بسبب لطافته
فيضف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أى عدم ملاءمة الطم الحادث فى ذلك
القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الضواب تبدلها بأقل كما أشرنا إليه
(ولذلك) أى ولأن المحوضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (كان الثمر العفص) لشدة
برده وكثافته (كلما ازداد مائة) ولطافة واعتدل قليلاً باسخان الشمس المنضج (ازداد
حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل نبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون المفوضة)
وفوق المحوضة لأن تكثيف البرودة فى المعتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من
تكثيفها فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو
القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق المحوضة ظاهراً وأما كونه فى ذلك دون المفوضة فإليه
أشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معاً فينفر الطبع عنه نفرة
شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل)
الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لأنه لا يفرق تقريباً شديداً ولا يكثف
أيضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طم ملائم (وهو) أى ما يحدث
من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق
والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هي أشد
الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى) اللطيف
الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتتفد أجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلاً ضعيفاً ملائماً (فيحس) منه (بكيفية ضميعة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (فى) القابل
(المعتدل التفاهة) وذلك لأن القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل أقل

(حسن جلي.)

(قوله ولذلك فإن الثمر العفص) التعليل فى معنى الشرط ولذلك حاز دخول الفاء فى الممثل فتلغيره

قوله تعالى لا يلاف قريش الى قوله فايصعدوا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأنوي من الدسومة لا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة الدائمة (لإبادة ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة احساساً متميزاً (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفهاً ومسيخاً (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته أجزائه فلا يتخلل منه) أي من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللهابية (المذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للدراك بالقوة الدائمة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوي حاد (كإزنج) أي يحمل الصفر زنجاراً وأجزاء صفاراً (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المزارة والتفاهة في الهندباء

(حسن جلي)

(قوله ومسيخاً) المسيخ من الاحم ما لا طعم له
(قوله وأجزاء صفاراً) العبارة بالواو لا بأو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل عن الشارح
(قوله من اجتماع المزارة) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وهمنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ما ذكره من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بأنه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر أنه يبطله أيضاً بل القول بأنه المعنى الاول أيضاً إذ لا يجتمع وجود طعم مخصوص انتفاء المفهوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المراءة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه سر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المراءة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من المالح المأكول وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحوضة فإن الفواكه التي تحلو تكون أولاً عفوصة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً بأسخان الشمس نالت إلى القبض ثم إلى الحوضة ثم تنتقل إلى الحلاوة والخامض وإن كان أقل برداً من الفص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعتبروا بأن الكافور مع شدة برده سر وكذلك لشاهترج وبعض الفناء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم أما التركيب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم وأما المعارض أو رثه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية (المقصد الثاني هذه هي الطعوم المذكورة) (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (أما بحسب التركيب) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فأنها إذا ركبت أحسن من المجموع بطعم

(حسن جلي)

الطعوم على أي معنى حمل من الأخيرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع لم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى بنفرد المصنف بإبراده وذكره وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل ويمكن أن يقال على تقدير أن لا يكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح نابتاً عنه رحمه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع إلى كل واحد من المتوهم والمذكور (قوله وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المراءة يدل على أن المراءة أسخن الطعوم فما نقله ههنا يناقيه لكن سيرده الآن (توله ثم تنتقل إلى الحلاوة) قيل ينبغي أن لا يجوز الانتقال إلى الحلاوة بعد الحوضة لما تقرر من أن حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة أسخان الشمس سار لطيفاً ولذا حمل الحوضة قبلها بل سار الطيف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالأسخان وقد يجاب بأنه لما كثر أسخان الشمس بعد الحوضة قل مائة الجسم فحمل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلاً للحلاوة ولذا غير الشارح الالوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره في القبض والحوضة

واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركيب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين
كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بمض) من
الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نتضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث
الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الايون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا
عظيما) فيتحيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل الحرارة هو الحرارة لكنه تحيل
فاسد كما ينشأ بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الايون (بحرارته) وتسخينه
(بسط الروح) ويحلله أيضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا
تحلل بمض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانسط بمضه الباقي (حتى يخلو مركزها)
أي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل بالعرض منه) أي من الايون (تبريد) فانه
لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فلهذا التبريد ليس
فعلا للايون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الايون بحرارته ما كان
ينعمه من فعله فلا تقض أصلا وتكون هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع
عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة
وقبض كما في الحوض) بضم الضاد الاولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور
بتداوي به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشبحة ومن
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة
في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخيلية يشبه
أن يقال ان هذه الطعوم انما تسكرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بمضها لمسا أيضا
فيتركب من الكيفية الطاعمية والتأثير اللطيفي أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك
الواحد كطعم واجد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في
بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير
اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجنيف فيسمى ذلك

المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في نفسها بل يجوز أن يكون تمدد حقائقتها مبني على هذا التخيل ولذا أجل المصنف هذا المعنى في قوله (وربما ينضم إليها) أي إلى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيضبر) مجموعهما (كطم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تقريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) وإذا كان هذا محتملاً بل واقفاً في بعض الصور فإذا يؤمناً أن تكون الحرافة والنفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنها طمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (في المشعومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (إلا من وجوه) ثلاثة (الأول) باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال (الملائم طيب والمنافر متن) الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو رائحة حامضة الثالث بالإضافة إلى عملها كرائحة الورد والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثاني ﴾

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) أي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقل المراد بالانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها في ذوات الانفس التي ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقل الخ وان براد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الانفس فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص انما هو بالقياس إلى بعض الاجسام العنصرية

(قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة إلى الفلك اذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ الخصوص أيضاً بالنسبة إلى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجبه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة نابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فان الصفة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيزد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يفسد ذوالها (سميت ملكة والا) أي وإن لم تكن راسخة فيه (سميت حالاً) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) ألا ترى أن

(قوله وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الانجاء بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني أيضاً متحقق فالعواب تأخير بيان عدم الانجاء عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجبه من جملة كلام القائل

(قوله كالحياة والعلم الخ) ولو ببعض التفسير على ما سيظهر لك من مباحثها (قوله والمجردات) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول غند مثبته محل بحث

(قوله على أن القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلية في الكيف لما تقرر في محله أن المنتظم غنده الي الجوهر والعارض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكيم على القول المشهور يجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتهما وأما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف (قوله سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة

(قوله حالاً) من التحول بمعنى التغير

(قوله بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضاً بديهاً لانه مقبى الى المحل والذاتي

(قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والحال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يدل الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالاً وتارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن المقتضى للاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكل في جزئياته وصدقه عليها أعني ما هو قسم من التشكيك لافي ثبوت الجزئيات موضوعاتها والحاصل هنا هو الثاني لا الاول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويمتد به فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه (وهي) أى الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة للمباحث فذكر أولاً الحياة ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

لا يكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقله فان الحال بعينها الخ تبييه على البدهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فان الاتصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا اتصال باعراض لا بمفصول داخلة في طبيعة الشيء ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنية بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنية مابين شخص واحد بحسب زمانه كالصبي والرجل فانه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وان كان غيراً بالاعتبار فان الشيء الذي هو حال ما ابتدأ بخلق أو بمنع لم يستقر بعد في النفس اذا تمرن عليه وانقطع انطباعاً يشدد ازالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة انتهى وأما قيل ان الاختلاف بالشدّة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرّر عند المشائين لجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لاني حصوله في المحل كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه في الحالين شيئاً واحداً بعينه محل بحث (قوله وكل ملكة الخ) أى مكتسبة على ما في الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كعمدة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالاً (قوله كانت حالاً) اما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعترض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تعبير ملكة انما ثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه بما حررناه (قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعاً واحداً

(قوله وأنت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد

هو النوع الاول في الحياة ، قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتعبة اياها (وفيها)
 أتى في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) في تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال
 النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب
 الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي
 تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى
 بالاعتدال النوعي (ويفيض منها) أي من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس
 والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل في مركب عنصرى اعتدال نوعى
 يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى أعنى الحواس
 الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم
 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد
 يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة أخرى
 مستتعبة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) في كليات القانون دفعا لهذا
 التوهم (انها) أى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (وبدل
 عليه) أى على التباير المذكور (انها) أى الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء

(قوله القوى الحيوانية) أى الموجودة في الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل
 الانسانية والطبيعة فانها بهذا المعنى نفس الحياة
 [قوله وتلخيصه الخ] لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما في القانون أنه كما يتولد من تكاثف
 الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط
 ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن السكند معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا
 حدث على مزاجه الذى يلغى أن يكون له استعداد لقبول قوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقبول القوى
 الأخرى النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة
 [قوله في كليات القانون] عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

(قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة في وقتها
 نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا الى جميع كتبه الحكيمية الى انها اما الاعتدال النوعي أو قوة
 الحس والحركة ولم يتعرض في شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائمة مع الاعتدال النوعي
 وقوى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يتنقى

(اذ هي الحافظة) في الحيوان (الأجزاء) المنبصرية المتداخلة الى الانفكاك (عن) التفنن
و (التفرق والبلى) ألا ترى أنه العضو الميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أى للعضو
المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً فاقده في الحال قوة الحس
والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة
والحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد)
أي الحياة (في) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حياً لفسد بالتفنن والتفرق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المفلوج والعضو الخدر فاقده في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه
يتمتع عن قبولها أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه في الاعصاب المنبثقة اليه وهو مع ذلك حي والعضو
الذي يمرض له الموت فاقد للحس والحركة ويمرض له أن ينقض ويفسد فاذا في العضو المفلوج قوة تحفظ
حياته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعداً لثبوتها بسبب صحة القوة
الحيوانية واما المانع هو الذي يتمتع عن قبولها بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء في أن قوله
وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده
بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف
الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة وبخلاف الآثار
بحسب الشروط والموانع فتأثم في القوى النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم
أن العضو الخدر اما فاقده الذات الحس والحركة واما لكاملها واما لقوتها وكيف كان يصح الاستدلال
على التباين بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قبله ان هذا التباين إنما يدل على مغايرتها للقوة
اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بأن مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة
لقد اتها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان في العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا أن المنحلل أكثر مما يخلفه

أن يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوى الحس والحركة بنى
كوتها ذاتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس
الاعتدال النوعي

(قوم اذ هي الحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص أو تعلق النفس بالبدن
أجيب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر
لاهم لا يفتنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الأفعال والحركات المختلفة أو مبدأ الادراك والتحريك الارادى
(قوله في العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد التغذية في العضو الذابل لكن قوة
التحليل أقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفاك عندهم مع

التغذية) فيه (و) أيضا (في نبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء وللإنسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) أى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة في العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) أى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) أى عن القوة الموجودة فيهما (للمانع) يمنعها عن فعلها

(قوله جلس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى الحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التي معدنها الكبد وقوة توليد المثل التي معدنها الاثنين وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة والطلاق الجنس عليها اما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان (قوله كما هو المشهور عند الأطباء) خلافا للفلاسفة الذافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هي قوة الحس والحركة

انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطئه لجواز ان تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر (قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هي المدركة والحركة كما صرح به والنسبة اما الى النفس الحيوانية أو الى النفس الناطقة لكونها في الانسان أكل منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القيومية الحيوانية والجمع باعتبار المراد والمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الأطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجمعونها مبدا القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل [قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع] قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن النطق مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يتدح ثبوت قوة أخرى لجواز ان يكون مبدا جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

والحاصل ان المقعود في المعضو المفلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المتقتضية لها مقعودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المتقتضى وكذلك المقعودة في المعضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المتقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (أن ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقبة لها) أي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذا قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره) المقصد الثاني في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة) ولذلك الجسم (كيفية تتبعها) أي تتبع (هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ) في القانون ولو كانت التغذية بما هي قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعمل لقبول الحس والحركة انهي وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الى أن المراد مطلق التغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للامتنع (قوله أي تتبع هذه الكيفيات) التي من جملة الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر قانده قوله ولذلك الجسم كينيات تتبعها وان تفسيره بأنه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على أنه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية ايها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره

(قوله من اعتدال مزاجي) خمس الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لتلك الجسم المركب من العناصر بل للروح العاقل من الاخلات

(قوله فانهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجبهين أحدهما من حيث الفاعل فان الحياة تابعة للصورة النوعية المتقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار العاقل فان الحياة لا تفيض الا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلات التي لا تحصل الا بالبنية

(قوله أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتي حتى يفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات أيضاً ويمكن أن يعكس حديث المعالية والتمعولية بأن يراد بالتبعية التسمية باعتبار البقاء كما سيحققه فلي تأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتعبة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و)

[قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ] أى من سيرورة الاخلاط بخاراً فإنه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في هروق ثابتة من القلب تسمى بالشرابين هذا مجمل ما فصل في الكتب الطبية

[قوله ثم ان المزاج الخ] أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لها مدة بقاء المركب فلا اعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره

[قوله فاذا تغير المزاج الخ] عطفت على جملة مدخول ان في قوله انه لا بد في الحياة من جسم مركب الى آخره لاعلي قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما مرهم (قوله بسبب من الاسباب الداخلة أو الخارجة

(قوله زالت الحياة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء المنصيرية المتداعية الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

(قوله اعتدال الروح الحيواني) الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في هروق ثابتة من القلب تسمى بالشرابين (قوله ان بقاء المزاج الخ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظه بتحصيل ما يبق مع ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخله على جعله الاعتدال تابعاً للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

(قوله فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقل فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة (قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عدهم ليست ماذ كرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان بما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشير الاشاعرة (لا نشترطها) أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل نجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزئ) بوجه من وجوه الانقسام والتجزئ (والذي يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (انه) أي الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فلما أن يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (أو يكون أحدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيانان متاثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحث (أولا يكون شيء منهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعني الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لكونها عرضاً يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان في حقيقة الجوهرية وكذا الحيانان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكم فلا يرد ما يبتهم من أن القول بالجواهر الفردة ونماثل افرادها هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العنود بشدة ربط يمنع نفوذ ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور
(قوله متفقان في الحقيقة) قيل الاولى أن يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاختلافهما في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بأن هذا
ابطال لمذهبهم

الاسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصبح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سرياناً والا فلا وأيضاً (قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلاً) فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه) يقال ههنا أيضاً (ان أريد) أنه لا رجحان في شيء من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان نائبي اما من أحد الجزئين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلم (أو) لا رجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب فلنا قيام الحياة بأحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر آنفاً هو المقصد الثالث * فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً) والظاهر أن يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

(قوله عما من شأنه أن يكون حياً) أى شأن شخصه أو نوعه أو جلسه على ما هو بمعنى العدم والملكة الحقيقية * كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم أمواتاً فأحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الأرض الميتة أحييناها * الى غير ذلك

(قوله والظاهر أن يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة وبدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية الخ

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى اللسبي لاسيما العدمي صورته محال كما ذكره في الفقوسات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أُمّاج فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال

(قوله والظاهر أن يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى * وكنتم أمواتاً فأحياكم * وبقوله تعالى * لنحيي به بلدة ميتاً * والاصل الحقيقة فلا يمار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شأنه الحياة في ان لاروح ولا احساس وأنت خير بأن النقص بالآية الثانية ينجم على كلا التفسيرين وان المصير الى الجواز متعين

(وَيْل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو عندها لقوله تعالى خلق الموت والخلق) لكونه بمعنى الابداد (لا يتصور الا فيماله وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الابداد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الابداد بالوجود الرباطي لا بالوجود المحمولى فلا يضر كونه عديمياً لانه من الاعدام المعتادة في محله وما قبله انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليلوكم آيكم أحسن عملاً *

(قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الابداد فليحمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كاعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر لا يجاز فليس كلامنا معتدلاً به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الابداد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد

تم الجزء الخامس من كتاب المواقف

ويليه الجزء السادس اوله النوع الثاني



فهرست الجزء الخامس من المواقف

صفحة	صفحة
٢	الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد
٢	المقدمة في تقسيم الصفات
٦	المردد الاول في انحاء الكمية وفيه مقاصد
٦	المقصد الاول في تعريف العرض
١١	المقصد الثاني ١٣ المقصد الثالث
٢٧	المقصد الرابع ٢٧ المقصد الخامس
٣٢	المقصد السادس ٣٧ المقصد السابع
٥١	المقصد الثامن العرض
٥٥	المردد الثاني في الكم وفيه مقاصد
٥٨	المقصد الاول الكم له خواص
٦١	المقصد الثاني في اقسامه
٦٤	المقصد الثالث
٦٨	المقصد الرابع ٦٩ المقصد الخامس
٧٥	المقصد السادس ٧٥ المقصد السابع
١٠٣	المقصد الثامن
١١٤	المقصد التاسع في المكان
١٦٢	المردد الثالث في الكميات وفيه مقدمة وفصول أربعة
١٦٢	المقصد في تعريفه وأقسامه
١٦٥	الفصل الاول في الكميات المحسوسة
١٧٦	المقصد الاول في الحرارة
١٨١	المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة
١٩١	المقصد الثالث في الاعتماد
٢٣٠	المقصد الرابع ٢٣١ المقصد الخامس
٢٣٤	القسم الاول في الالوان وفيه مقاصد ثلاثة
٢٣٤	المقصد الاول ٢٤٢ المقصد الثاني
٢٤٤	المقصد الثالث
٢٤٧	القسم الثاني وفيه مقاصد
٢٤٧	المقصد الاول ٢٥٣ المقصد الثاني
٢٥٥	المقصد الثالث ٢٥٦ المقصد الرابع
	النوع الثالث وفيه مقاصد
٢٥٧	المقصد الاول
٢٦٠	المقصد الثاني ٢٦٣ المقصد الثالث
٢٦٨	القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد
٢٦٨	المقصد الاول
٢٧١	المقصد الثاني
٢٧٣	المقصد الثالث
٢٧٤	المقصد الرابع
٢٨٥	الفصل الثاني وفيه مقاصد
٢٨٨	المقصد الاول
٢٩٦	المقصد الثاني
٢٩٤	المقصد الثالث
	تمت الفهرست



